民國叢書

第五編
·41·
文化·教育·體育類

教育思想　朱經農著
教育哲學大綱　范壽康著
教育哲學　林礪儒著
陶行知教育論文選輯　方與嚴編
梁漱溟教育論文集　梁漱溟著

上海書店

教育思想

朱經農著

中華民國三十七年二月文庫本第一版

(34065·2)

國民教育文庫 教育思想一冊

定價國幣貳元

印刷地點外另加運費

著作者 朱經農

主編者 朱經農 沈百英

發行人 朱經農 上海河南中路

印刷所 商務印書館印刷廠

發行所 商務印書館 各地

自序

近來青年人對於教育理論，有許多爭辯不決的問題，各持一說，莫能相下。此種爭辯，對於學校施政方針，不無影響。因爲意見的紛歧，未免產生舉棋不定的現象。舉凡關於自由與紀律之爭，個人主義，國家主義，與民治主義之爭，鬪爭論與互助論之爭，科學與宗教之爭，知識論與道德哲學各種學派之爭，學校與社會間所生關係之爭，藝術修養與職業訓練分合之爭等等，議論龐雜，甚囂塵上。這些爭辯未決的問題，都應該尋求一個中正和平的答案。

本年暑假，作者有嘉定之遊，寄居舍妹君允家中。其賃廡依山臨水，花木清幽；泯涼當門，煙波十里；峨嵋在望，雲嶂千重。乍離紛擾的業務，入此幽靜的境界，神志爲之一清。乃以十日之暇，寫成本書的一部分。歸渝後，於公務倥傯之際 抽暇續成全稿。其目的乃在解答上述之各項爭辯。稿成之際，適當學校開課之初，煤米油鹽，水電房舍，種種雜事，擾人心境。對於全書文字，不及再加整理，即以付梓。自知立論或欠周密，說理亦不透闢。筆鋒所至，不無失檢之處。尚希閱者不吝教正，以便再版時重加修改。

此書承夏鼎樑，劉壽祺，馮爲賢三兄代爲校閱，復承校中青年同事數人分章代謄，至深心感！

書中有引用楊耿光，朱孟實，吳士選諸先生著作處，合併申謝。

朱經農　民國三十二年十月於重慶中央大學

目錄

教育思想

第一章　自由與紀律

第一節　國父遺教

中華民國既決定以三民主義爲教育政策的最高原則，引用　國父遺教以爲本書的開端，卽所以表示教育思想重心之所在。在民權主義第二講裏面，　國父告訴我們，歐洲人民從前受專制的痛苦太深，思想不自由，言論不自由，行動不自由，乃至營業，工作和信仰種種都不自由。所以一經提倡自由，便萬衆一心，爲自由去奮鬭，爲自由去犧牲，甚至提出『不自由毋寧死』的口號，來鼓吹自由主義。歐洲革命思潮的起源，是要爭自由。人民爲爭自由，流了無數的碧血，犧牲了無數的身家性命，所以爭得之後，大家便奉爲神聖。

國父又說，從前歐洲在民權初萌芽的時代，便主張爭自由，到了目的已達，各人都擴充自己的自由，於是自由太過，便發生了許多流弊。所以英國有一個學者約翰彌勒便說，一個人的自由，以不侵犯他人的自由爲範圍，才是眞自由。如果侵犯他人的範圍，便不是自由。歐美人民

講自由從前沒有範圍，到彌勒立了自由的範圍，便減少了很多自由。由此可知西方學者，已漸知自由不是一個神聖不可侵犯之物，所以也要定一個範圍來限制他了。並且在實行民權的先進國家，學生，軍人，官吏，和不及二十歲的未成年人都是沒有自由的。

至於中國人現在所受的病，不是欠缺自由。中國人的自由，老早是很充分了。因爲自由太多，故大家便不注意去理會此事。『日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力何有於我哉？』是先民的自由歌。由這個自由歌看起來，便知中國自古以來，雖無自由之名，確有自由之實。中國人爲什麼成爲一片散沙？就因爲各人的自由太多，沒有團體，沒有抵抗力。從前推翻滿清之後，未能建設強固之民國，就因錯用了自由。當民國二年，革命黨內，各講各的自由，彼此不能團結，內容四分五裂，號令不能統一，所以爲袁世凱所敗。

中國革命的目的，不是爲個人爭自由，乃爲國家爭自由。國家要得完全自由，便要大家犧牲個人自由，結成很堅固的團體。像把士敏士攙加到散沙裏頭，結成一塊堅固的石頭一樣。革命主義，就如士敏士，能把四萬萬人集成一個大團體。這個大團體得到了自由，中國國家當然也可得到自由。

國父又說：中國學生得到了自由思想，沒有別的地方用得着，便拿到學校裏去用，於是發生學潮，美其名曰爭自由。歐美人講自由，是有很嚴格的界限的，不能說人人都有自由。中國新學生講自由，把甚麼界限都打破了。拿這種學說到外面社會上去，沒有人歡迎，祇好搬回學

校，去釀成鬧學的風潮。這是把自由用之不得其所。學生和軍人應該犧牲個人自由，以謀整個國家的利益。如果學生和軍人要講自由，便成爲放任和放蕩。在學校內便沒有校規，在軍隊便沒有紀律。不講校規和紀律，還能夠成爲好的學校和好的軍隊嗎？

（註一）以上各節，節述 國父民權主義第二講，對於自由之詮釋，文句次第雖有變更，與原文意義並無出入。

民國元年四月 國父在湖北軍政界代表歡迎席上，詮釋共和與自由之眞諦，明白指出，『自光復以來，共和與自由之聲，甚囂塵上，實則其中誤解甚多。』他又說：『倘軍人與官吏藉口於共和與自由，破壞紀律，則國家機關萬不能統一。……所貴夫機關者，全在服從紀律。如機械然，百輪相錯，一絲不亂，而機械之行動，乃臻圓滿……蓋在政治機關，凡百執事，按級供職，必紀律嚴明，然後能收身使臂，臂使指之效。……然後可以保全人民領土，與列強相競爭。』

（註二）參看 國父重要講演——共和與自由之眞諦。

民國十三年十一月 國父將由廣州北上赴平津。臨行召集廣州附近文武學生至黃埔軍官學校訓話。他愼重地告訴大家，革命之失敗，並非被官僚武人所打破，完全是被平等自由兩種思想所打破。在政治團體內，不能有自由平等。如革命分子在政治團體內爭個人的自由平等，便打破政治的力量，分散政治的團體。革命的始意，本是爲人民在政治上爭自由平等。殊不知所爭的是團體和外界的自由平等，不是個人自己的自由平等。大家希望革命成功，先要犧牲個人

的自由，和個人的平等。把個人的自由平等都貢獻給黨。凡黨的紀律，大家都要遵守，黨內的命令，大家都要服從。全黨運動，一致進行。只有全黨的自由，沒有個人的自由。然後革命才有成功的希望。

中國人往往不顧團體的自由，平等，專爭自己個人的自由平等。一旦達到目的，先拿到自己家裏去用，發生家庭革命，反對父兄，脫離家庭。再拿到學校去用，鬧起學潮來，通電罷課，驅逐先生。口口聲聲總是說革命，其實不知革命究竟是甚麼一回事。

我們參加革命黨，所要貢獻的東西，就是自己的自由，平等。把自己所有的自由和平等，都貢獻給黨，讓黨中有全權處理。等到革命成功，個人的自由，平等，自然可以得到。許多革命黨，不肯犧牲個人的自由，平等，想做不拿本錢的生意，是不成功的。

（註三）參看　國父重要講演集——革命成功，個人不能有自由，團體要有自由一篇。

國父遺教中已把自由的界限和紀律的重要闡述得很明白。但西方教育思潮中關於自由與紀律的爭辯，依然傳播到中國來，在教育界發生重大的影響。從誤解自由主義產生了學校的放任政策，和個人的放縱行爲。竟將應有的紀律，錯認爲外來的壓迫。因認識的不明，發生內心的紛擾。影響所及，往往意志不能統一，力量不能集中。爲正本淸源計，對西方教育思潮中所謂自由的意義，不能不更作進一步的分析。

第二節　西方教育思潮中自由的觀念

西方教育思潮中，所謂『自由』，實爲對於舊式教育制度的一種抗議。因爲舊式學校選擇教材，編制課程，往往漠視兒童身心發育之程序，以兒童所未能瞭解之事物，強迫兒童去學習，其結果不但阻塞兒童學習的靈機，並且使兒童對於所學的課程，發生厭惡。同時學校裏面，往往強迫兒童去做他所不願做的事，強迫兒童去守他們不能明瞭的規則。使他們對於校規，發生厭惡的心理，養成陽奉陰違的惡習。兒童把教師當作壓迫他們的敵人，不把他當作愛護他們的師長。他們假裝着外表的服從，隱藏着內心的反抗。在學校中，既養成仇視校規的心理，出學校後，便變成破壞法律的莠民。所以許多教育家反對傳統的教育方法。主張除去由上而下，由外而內的強壓。以內心的感化代替外在紀律；以自由的活動代替強迫學習；以實地的經驗代替抽象的理論。

盧梭在他所作愛彌兒一書裏說：『我們全不懂得兒童。我們祇知道成年人所期望於兒童的是甚麼，不知道兒童能力所能學習的是甚麼，所以教育愈辦愈錯了。』許多教育家認爲，把成年人的標準教材和方法，加之於正在生長，未成熟的兒童，是一種『煖室烘花的方法』。在煖室中烘開的花，不但易於凋謝，並且連枝幹的生長也較平時遲滯，其機體的組織也較平時爲孱弱。花木如此，兒童亦然。學校想用外力強迫兒童去開不合時令的花。將許多超越兒童經驗

範圍的教材，強塞在兒童的心腦中，使他們像鸚鵡學語一樣的背誦或傳述，以誇耀其博聞強記。在表面上，似乎成功；在實際上，萬不能培育出人生所必須的理智和體力來。反而摧殘他們的生機，戕賊他們的健康，阻塞他們求學的興趣。揠苗助長，不徒無益，而且有害。

許多教育家認爲一個民主國家的危機，就在人民沒有養成自動，自治，自由，自立的能力；而社會上流行着藐視法律的觀念。忠厚者希望法外施仁；狡黠者居然舞文弄法；甚至許多人民把法律當作妨害他們利益的敵人。法治的觀念，未能成立，民主政治的基本因而動搖。而人民藐視法律的態度，實由舊式學校無形中培養成功的。舊式學校的課程和規律，往往不能與兒童的天性相融洽，不能與兒童了解力的發展相配合。兒童初入學校的一二年對於學校的規則，教員的訓導，都能絕對服從。及至入學較久，漸漸發覺校規與本身的利益不相調和，功課與本身的興趣未能符合，於是厭惡的情緒，規避的方法，和反叛的態度，與日俱增。在教師的面前，雖然勉強的去做。在教師鞭策之下，假裝着向上爬，但他並不認教師是他的一個朋友，是一個扶助他的人；而把教師當作他應該伺候的主人，是一個高踞上位的壓迫者。他服從教師的命令，不是心悅誠服，而爲逃避懲罰。杜威博士說，在一個僞裝門面的背後，兒童的幻想，慾望，和偷作的活動，依然順着自己的途徑進行着，不受遏止。他們對於校規，既是陽奉陰違，毫無尊重之意。當他離開學校之時，挾着這種態度以俱去。到了學校以外，他不會另造出一種對法律正當的態度來。這種人走進社會，不會產生尊重法律的心思，亦缺乏自制自治的能

力。民主政治不能靠這種缺乏自治能力的人來撑持。爲保障民主政治的安全，對於舊式教育的缺點，不能不加以修正。

一個民主國家，想使人民能享到法律上的自由，必須先在學校裏訓練兒童和青年，養成他們運用自由的能力。把學校造成一個合乎理想的社會，順着兒童身心發育的程序，訓練他們。首先使他們學會，不亂用他們分內的自由，然後養成他們對於法律的正當態度。使學生澈底明瞭學校的規章爲便利學生生活，維持學校秩序所必不可少的東西。並不是教員武斷的草擬一些條件，來束縛學生自由的。不但學生應該遵守校規，即教員，校長，校董以及校內一切職員，無不應該守規則。校規是學校內部自治的契約，不是外面強加的一種束縛。教師不是一個出言成法的獨裁者，而是幫助他們瞭解規章，領導他們走上正軌的好朋友。觀念改變以後，兒童對於教師會增加信仰心，對於學校的規章也就樂意遵守。凡不合於兒童身心發展的章則，學校也要自動修改，免得學生因不能瞭解或無法遵行而發生反感。凡在學校裏不犯校規的好學生，到社會上必成爲恪遵法令的好公民。民主政治的基礎就從學校裏培植起來。

一個守法的人，才能享受充分的自由。在學校裏沒有受過運用自由的訓練，到社會上雖有種種自由，他也不能運用適當，甚至會生出肆無忌憚的行爲來。一個沒有學過游泳的人，忽然跳到海潮中間去，就會慘遭滅頂。一個沒有受過自由訓練的人置身於民主政治的社會中，亦復如此。杜威博士在他所著經驗與教育一書的第一、第四、第五三章中間，曾經反覆地聲明。比

賽爾和鄧肯所著現代教育的趨勢一書第十一章說得更加透切。可見西方教育思潮中所謂『自由』絕非漫無限制的。

第三節　自由中的紀律與紀律中的自由

其實無論何種自由活動之中，都有一種天然的或人爲的規律存在。沒有規律便無法活動；沒有規律也不能保障自由。杜威博士舉出一個最好的實例。他說，兒童最喜歡遊戲。一到下課或休息的時間，每個兒童都喜歡去參加遊戲。但每種遊戲都有一定的規則。這種規則、便是遊戲中必須有的限制。各種遊戲並非隨意的亂動，也不是一串全無秩序的臨時表演。沒有規則便沒有遊戲。各種規則的用處，就是到了爭執的時候，就可向裁判員申訴，或由遊戲者自己來討論和妥協，以求解決。假若沒有規則，就會中途一鬨而散。這些規則，便是遊戲本身的一部分，並非外而突然加出的一種拘束。沒有規則，便不成其爲遊戲。不同的遊戲，產生不同的規則。比球也好，游泳也好，賽跑也好，舞蹈也好，無論舉那種遊戲做例子，決不能沒有規則。在一種遊戲順利進行之中，參加的人祇覺得大家很高興地的玩耍着，並不覺得屈受了外來的壓抑。即令到了起爭執的時候，有人會感到某項判斷不公平，但他並不是反對規則的本身，祇是反對別人把規則破壞了。卽令有人提議修改某種遊戲的規則，但規則的修改，祇爲增加遊戲的興趣或技巧，並不是反對規則的存在。各種遊戲規則的存在，是出於參加遊戲者自動的採用或因襲。他

們對於規則的服從，也是出於他們自由的意志。其中並沒有一點外來的壓迫。」就是自由中的紀律。

（註四）參看杜威所著經驗與教育譯本三十三頁至三十四頁。

各種遊戲如此，社會中一切日常生活亦莫不然。馬路上如果沒有行車規則，各種車輛便會橫塞滿街，弄得無法通行。一個戲院裏面，賣票如果不依次序，大家便會擠做一堆，喧嚷不休，甚至打起架來。由此推論到學校的生活和家庭的起居，無處不應該有些規律，來維持必需的秩序。無秩序的生活，決不能保障任何人的自由。有人以為有了紀律，便無自由，這是錯誤的觀念。

再舉一例來說，從前有人以為科學家受了因果律的拘束，便失却意志自由。把規律與自由錯認作彼此對立，不能兩存的東西，實須加以辨正。人類生存於精密的規律之下，儘有活動的自由，和創造的機會。一個研究邏輯的人，決不因為有了思想的規律，便失卻作文和說話的自由。無論作文也好，說話也好，必須合乎邏輯，才能言之成理。邏輯的規律，不但不妨害人們言論的自由，並且幫助人們澄清思想中的混亂，把思想整理出條理來。祇有頭腦不清，思想欠周密，說話無條理的人，才會感覺邏輯束縛了他的言論自由。

其實無論何種學問都有一定的層次和一定的規律。法學如此，數學如此，其他自然科學和社會科學亦莫不如此。文學哲學更不能離開邏輯的規律。沒有規律，便不成其為學問。愛因斯

坦發明相對論，居禮夫人發明鐳錠，都是遵守着嚴格的科學規律，逐步研究出來的。規律之下，何嘗無創造，規律之下，何嘗無自由！

又有人以為科學上的因果律會產生定命論。一切都已前定，人們隨着已定的因果前進，自身便無責任。其實人們在一切生活之中，對種因收果，皆有選擇之自由。既種惡因，自收惡果。欲收善果，先種善因。種瓜則得瓜；種豆則得豆。絲毫不爽。做漢奸一定身敗名裂。做烈士自然生榮死哀。刻苦用工，便成積學之士。婦人醇酒，自尋死路無疑。何去何從，人們儘可自由選擇。胡適之的小詞中，有『從今後要那麼收果，便那麼栽。』之句，也是此意。換一句話說，人們種因結果，都隨着他的意志自由，一切都要自己負責。有了因果律，更須增加人們的責任心。紀律中自有自由，亦不因此而減輕人們的責任。

總括起來說，人生欲享充分的自由，須守必要的紀律。紀律與自由不是相反，而是相成的。自由之中有紀律，紀律之下也有自由。教育者的責任，在廓清人們對於自由的誤解，使青年人自動接收紀律。糾正浪漫不羈的行動和一般散沙的現象，嚴密組織起來，立定脚跟做事，豎起脊梁做人。古人云，『以身教者從，以言教者訟。』辦教育者必須嚴以律己，做青年人的模範；以身作則，樹立學校中的新風氣。

第二章　個人與國家

第一節　個人主義的教育

提起個人主義，我們也許要聯想到戰國時代的楊朱。楊朱以爲『古之人損一毫利天下不與也；悉天下奉一身不取也。人人不損一毫，人人不利天下。天下治矣。』他不欲以天下之富。潤我一身；亦不欲自損一毫以利天下。他於人己之間，嚴立界限，期於人人自利，人人不相損。他說：『存我爲貴，侵物爲賤。』所以他雖以利己爲前提，但亦反對侵入他人自利的範圍。他的個人主義還不是絕對的自私主義。他由個人主義轉入快樂主義。他覺得人生如朝露，聖賢盜跖，同歸於一死，何必爲一切事物所桎梏，而不尋求快樂。名譽富貴不足以攖其心，法律刑罰亦無所動於衷。但求滿足現世欲望，竟不以聖賢禮義爲重。他說，舜、禹、周、孔『生無一日之歡，死有萬世之名，名者固非實之所取也。』桀、紂『生有從欲之歡，死被愚暴之名，實者固非名之所與也。』他又說『彼四聖雖善之所歸，苦以至終，同歸於死矣。彼二凶雖惡之所歸，樂以至終，亦同歸於死矣。』他似乎把苦樂看得比善惡更重，於是主張安靜守己，不放縱百年一瞬的機會，以極『樂生逸身』之欲。孟子詆之爲『禽獸之道』，亦自有其理由。

（註一）參看列子楊朱篇。

希臘哲學家亞列斯鐵浦(Aristippus)的主張，亦與楊朱相類似。伊壁鳩魯(Epicurus)雖提倡個人快樂主義，但側重精神之樂，而輕肉體之樂，略有不同。近世霍布斯(Hobbes)則欲以利己之心，闡明道德之起源。以為人類本性皆各求自身之快樂，而避其不快。人人如此相習成風。以一人之所安，致多人之不快者，則為惡，反之則為善。道德之標準，善惡之辨別，實權衡於利害大小輕重之間耳。然其目標不僅在個人之利害，而在多數之利害，實已由個人快樂漸移於社會的福利矣。

盧梭(J.J.Rousseau)則提倡個人主義的教育。他欲保存人類天然的個性，反對以社會上各種制度，風俗，習慣，來束縛他。他說：『無論何物，出於自然的創造，都是好的，一經人手改造，就變壞了。』他想把個人從社會惡勢力裏解放出來，主張使兒童離開社會，回到大自然中去生長，免得他的思想，受了社會上、政治上、經濟上種種束縛，不能有豐富的發展。這種主張便是歐西十八世紀盛行的『個性的理想』。他以為個人各有種種變易的天才。這種變易的個性，須得自由發展，當時社會的惡現象卽用強力限制人的自由能力，摧殘其個性，桎梏其天才，使日趨於頹廢與腐化。所謂順乎自然的教育，一方面須改變政治經濟的組織，以解除外來的桎梏；另一方面，須改變宗教風俗的偏見，以解除心內的桎梏。盧梭的教育主張原係對當時法國專制腐化的社會，提出一種抗議。就他整個的學說，很有許多可採的地方，但他主張把兒童

與社會隔離。認天賦的才能爲『非社會的』(non-social)，或甚至爲『反社會的』(Antisocial)，常未免矯枉過正。後來愛倫凱(Ellenkey)古爾里特(Gurlitt)諸人闡揚他的學說，逐漸成爲新自由主義的教育思潮。他們主張，兒童的本性不可抑壓。須用種種方法，培養兒童的自發力。訓練兒童用他自己的意志去活動，用他自己的思想去考慮，鍛鍊他獨到的智力，養成他特有的判斷。兒童的人格必須尊重，兒童的個性不宜妄加限制。除非他侵犯他人的權利，不應多所束縛。他們反對嚴格的訓練和武斷的統一，認爲足以湮沒個性，使無從發展。他們說，學校專以學生能否順從，作爲評判品學的標準是不正確的。一味的服從也許會變成萬事都依賴敎師，不復有獨立的人格和自主的能力。必需在實際生活中，養成兒童自動自治的習慣，使能適應當前的環境，解決本身的困難，才是眞正的教育。

他們以爲現時的教育，都不適合兒童及靑年的心身。把成年人所希望兒童學習的東西，一樣一樣加入課程，每日授課的時間太多，兒童的負擔太重。這種辦法祇是徒勞無功。呆板的敎材，繁複的考試，戕賊兒童的健康，漸漸使他們變成神經衰弱，憂鬱苦悶的人。今日的學校非但不能啓迪人的智慧，反使他的靈機阻塞，發生癡愚的傾向。注重外表的服從，和教材的枝節，却不顧及兒童的自由創造性。把威權主義，懲罰主義來壓迫自由人權的成長。學校本是兒童的樂園，現在變成了苦海，自非改弦更張不可。

個人主義的教育，卽是尊重個性的教育。以考察兒童個性爲出發點，一切課程，須適合自

然發達的原則。使兒童順應着天賦的能力而生活，逐漸增加其經驗。在自然發展的生活基礎上，和逐漸增加的經驗中，培養其想像力，以導之於未知的世界中。兒童的本性必需十分重視，不得漫加限制或干涉。少年人的共同生活，亦需避免壓迫。使有餘地，充分發展其自由。把兒童當作有機的主體，使其能力得自由發展，教師從旁加以適當的指導則可，強迫其學習他人所代定的課業則不可。所謂個人主義的教育，祇是站在尊重個性立場，倡導自由主義的教育，反對權威主義，主知主義，劃一主義，而建立一種新的教學方法，使兒童能夠自動、自治、自立。

第二節　國家社會主義的教育

與個人主義立場不同，完全從另一個方向出發的，便是現在控制德國的國家社會主義（簡稱國社主義），他們的理想原有悠久的歷史背景。遠在拿破崙征服普魯士的時候，德國思想家，莫不主張用教育的力量來恢復國家主權。他們放棄了個人自由和個性發展的理論，主張以國家特殊利益，壓低個人的地位，他們以為個人是自私自利的，必需受國家的裁制，由國家制定教育的目標，統制教育的機構，供給教育的工具，以強迫訓練鑄造絕對服從的人民與兵士。當個國家外受強敵的侵凌，內有分離渙散的危象，這種教育主張也有他堅強的立場，在十九世紀

之初如此，在一九一九年以後更甚。故國社黨執政以後，其教育方針有極大的改變。一九三八年德國的教育部長宣言：『我們教育的全部功用就在製造國家社會主義者。』柏林大學校長也說，教育的目的在『消除過去自由時代的渣滓，』以便產生國家社會主義的學校。德國教育部認爲在中等學校內，必需取消從前所謂人類理想的文化，而代以血統和歷史所決定的德國人理想。他們以爲初級學校，須在國家保證之下，以德國人的理想去衡度世界。他們要把兒童逐漸變成將來政治上唯命是聽的成年人。他們把一切權威都付託給國家。必使每個人的身體和靈魂，俱屬國家。國家與國社黨成爲一體。國社黨與希特勒成爲一體。即所謂『國、黨、希特勒三位一體』的雅盛納新信條。』國社黨宣稱，『新德意志將爲青年的樂園，使青年不受家長、校長、和雇主的指使。』希特勒說，決不能把他的青年交給任何人。

希特勒向他的全國青年說：『國社主義運動陶冶了你們。……你們將畢生爲主義服役。……我們的民衆教育已經在你們中間，鍊成了連鎖中的最初一環。這個連鎖隨着你們發展，唯有最後的一個德國人攢入墳墓，連鎖才告終止。』這種連鎖將爲保障德國現行制度，阻止一切變更的重大力量。

國社黨控制全國教育，逐漸消滅黨外的教育機關，一九三三年以後，德國的教育學校幾已全部改爲公立學校。在大學教授中排除一切「非雅利安人」及「政治上所不需要的份子」。一九三三年，一九三九年之間，各大學及專科學校的教員有百分之四十五被撤換。普通學校教員亦受

同樣的淘汰。教育部長決定消除普通學校中所有「非日耳曼性」的教職員，組織特別委員會，審核十六萬名教師的政治調查表，其結果許多教員被開除，其餘則由國社主義教師團授以政治訓練。國社主義教師團的目的在『教育全體教師，使具有共同的國家社會主義觀念。』並特設一教師營，規定所有教師必須入內受訓。

學校課程的內容，也有些特殊的修改。生物學列爲中等學校必修科。其內容則包括(一)血統純潔的保持，(二)種族雜交的危險，(三)猶太人種問題，(四)國社主義中規定的種族改進等等。這種生物學變成反對猶太人的宣傳工具。一九三三年九月法令規定『在必要時，不惜犧牲數學及外國語課程，以加授生物學。』同年十一月又明令規定『任何青年男女，凡未能充分瞭解血統純潔的性質與必要者，不得出校。全國採用一律的新課本，內容包含希特勒所著「我的奮鬥」及其他重要國社主義著作的要領。教師講解德國文學之時，應以此種原理爲中心。講授地理，亦須就國社主義的精神，加强學生接受政治思想及行動的決心。教授化學，除注重各種物質的軍事用途外，須特別說明日耳曼人對於化學研究的有力貢獻。選習古代文學，則以能否表現日耳曼人特性爲取捨。中學五年級至八年級，所授歷史，完全限於自俾斯麥至希特勒之德國近代史，其內容亦甚離奇，無非國社主義政治宣傳之資料而已。學校所負使命乃『以國社主義的永久眞理，介紹於青年；並養成其國社主義的生活方式。』中學以下學生均須加入希特勒青年團，大學生則須加入挺進隊。由國社主義學生團，將『理想政治教育』灌輸入他們心腦中。每

一學生必須熟知『科學的種族基礎』。大學課程中有所謂『民族性的社會學』『國社主義哲學與種族原理』等等。

另有一種學校，乃爲教授特殊階級學生而設，稱爲『阿多爾夫，希特勒學校』，這類學校的學生，全體住堂，一切費用皆由國家供給。必須黨內活動黨員的兒子才有進希特勒學校的資格。其選拔方法，先由地方團部領袖保薦，經過『初次選拔營』的淘汰，再進『最終選拔營』，最後還要由黨內高級人員詳加考核，認爲合格，才得入校。校內時間支配，三分之一用於體格鍛鍊；三分之一用於希特勒靑年團活動；其餘三分之一用以授課。他們的口號『學問要高深，服從要盲目，信仰要狂熱。』十八歲以後便可就學，在黨的監視之下，經七年實際生活，到了二十五歲，又將其中四分之一召集攏來，送入新的政治完成學校，研究四年，最後成爲國社主義的完人，負責推行希特勒的意旨。

自從希特勒在歐洲戰勝，國社主義的教育，侵入西歐，挪威，荷蘭等國，已在各級學校中肅清『民主份子』。在挪威從大學教職員，一直到小學學生都曾大批被捕。在荷蘭，假若教職員以非難國社主義的思想授課，或學生怠慢反猶太人的措施，便難逃集中營的痛苦。即在法國，名爲自主，而教育制度與精神已完全一反法蘭西傳統文化，而抄襲國社主義的教育政策。影響所及，已不限於一國。意大利的現行教育政策，原與德國息息相通，但其實施尚不如德國之呆板澈底耳。

第三節　民治主義的教育

個人主義的教育注重了兒童個性的發展和自由創造的精神，但對於人類精誠團結的要素，和共同生活必需的紀律，似乎稍嫌忽視，他們缺乏嚴密的組織，和實踐團體生活的辦法。國社主義的教育引起了兒童『狂熱的信仰』和『盲目的服從』，但對於個人天賦的特性，與人類共存互助的理想未免加以阻抑。甚至曲解科學，以粉飾其政治上對於種族的偏見，抹殺了大公無私，尋找眞理的精神。二者皆偏而不全，未合於中庸之道。

人不能離羣而獨立，一人之身，百工俱備。必須分工合作，互助共榮，始能生存於世界。專講個人的發展，忽略社會的共同利益，自非所宜。而社會的進步又全恃個人的天才，從中推動。發現個人特殊的天才，加以培養，使能各展所長，改良社會的環境，始有進步可言。專講社會的制裁，使個人淪於機械的生活亦屬不可。柏拉圖以爲，一個社會中間，人人能以其天賦的才能作有益於他人的事，社會的組織始能鞏固。至於發現個人的天稟，加以積極的訓練，以應社會的需要，則爲教育的責任。其言不爲無見。今更進而一談民治主義的教育。

一個民治主義的社會有兩個不可缺少的條件：(一)在一個團體中間，各個組成團體的份子，必須有通力合作，共存共榮的精神。凡團體以內的事，各個份子，必須積極參加。團體的福利必須共同享受，團內的責任也須自動分擔。各個分子各盡其天賦的才能，以共謀全體的利益。

共同參與的範圍愈廣，則團結的精神愈見鞏固。以期達到一德一心，始終無間的境界。(二)一個團體對於其他團體須持開誠佈公的態度，互相交接。採他人之所長，以補本身之不足。並貢獻本身之所長，以供他人之採擇。使各團體之間交相往還，互受良好的影響。消除猜疑嫉妒，而收四海一家，萬邦協和之效果。能合乎上述兩條件，便爲民治主義的社會。

所謂民治主義的教育，其目的卽在造成合乎上述理想的社會。以教育力量使個人對於社會福利發生濃厚的興趣；同時亦使社會能夠保障個人的自由與天才的發展。民治主義絕不忽視國家的獨立與民族的生存。其教育目標，乃在使一國的人民皆能通力合作，一德一心，共謀國家的富強，民族的康樂。民治主義希望能消弭國內階級的鬥爭和地方的偏見，掃除統一的障礙，以求國家的自由平等。換一句話說，就是依照民治主義社會的第一標準，團體內各分子必須通力合作，和衷共濟，以謀全國的福利。

但民治主義的理想，不僅注重一個國家的利益，並抱着「世界大同的」觀念，以求國際間的合作，而爲全人類謀幸福。現在科學、藝術、宗教，皆已超越國界，而以全人類的福利爲其對象。各國之間，物質上的交換，經濟上的互助，思想上的溝通，均屬無可避免。遏止國際間的侵略，消弭民族間的仇視，維持全世界的和平，根絕人類自相殘殺的慘禍，非有一種世界大同的理想不可。 國父在民族主義第六講裏面指示我們，中國古時常講「救弱扶傾」的道理。中國如果強盛起來，不但要恢復自己民族的地位，對世界還要負起一個重大責任，就是扶持弱

小民族，抵抗帝國主義的侵略。『與滅繼絕』『濟弱扶傾』，實現『民族自決』和『萬邦協和』的希望。換句話說，就是依照民治主義社會的第二標準，一團體與他團體之間，能夠開誠相見，平等互利，交換經驗，溝通文化，以開天下後世之太平。

民治主義的教育，一方面維持個人的發展，一方面注重社會的秩序，對於國家的自由，和民族的平等十分尊重，同時希望大同之治。修己之後，進而愛人；治國之後，進而平天下。此種學說，不偏不倚，或可供吾人建立教育政策的參攷。

第三章　鬪爭與互助

第一節　物競天擇說

自達爾文(Charles R. Darwin)發明進化論以後，物競天擇之說，盛行於一時。就自然界說，草木滋長，動物孳生，以有限的物資，供無窮的繁衍，勢必至於生者過多，供養不足，無法共存，乃出於相爭。相爭的結果，優勝劣敗。適者生存，不適者被淘汰。萬物各愛其生，力爭生存，就叫做「物競」，其中最適宜於環境者，能排除萬難，獨得生存，就是自然淘汰的結果，也叫做「天擇」。天擇之外，又有所謂「人擇」。例如人們開闢花園，剷刈穢草，斬除惡木，種植許多奇花異卉、美果、嘉蔬。又用接枝、選種等方法，使他們繁榮變異。築起園牆，防止外來的侵害。藏入溫室，以免風霜的欺凌。水分不足，則加灌溉。地力不厚，則施肥料。用人力的培養，補天工的不足。滿園芬芳馥郁，和園外的荒榛蔓草，完全不同。這就是靠人力的選擇。但是天擇也好，人擇也好，一切生物必定具有特長，才有生存的機會。不但須有特長，並且要能逐漸變化，適應不同的環境，方能與他物競爭，立於不敗的地位。

萬物如此，人類亦然。人爲萬物之靈，闢草萊，驅猛獸，齊家室，禦外侮，休養生聚，子

息日繁。以有限的地產，供無窮的孳息，物用不足，乃起爭奪。兼弱攻昧，取亂侮亡。強者得存，弱者被滅。其盈虧消長，生存競爭情形，與自然界現象毫無差異。

除去天然的競爭，更有人為的淘汰。例如男女相悅，各擇其性之所喜，結為配偶。男的選擇配偶，往往側重對方的美色。女的選擇配偶，往往側重對方的雄健。所以美者健者，皆得滿意的配偶，蕃育子孫。醜者弱者，不得傳種而漸歸於淘汰。而智者黠者，復運用其腦力，於身體健美之外，另闢生存蕃育的途徑。

人道既各爭存。初則個人獨爭，繼則合羣共爭。一羣之內互相團結，以與外來的力量相爭。團結愈堅者，力量亦愈大，所爭必勝。團體不堅，遇強力而崩潰，則所爭亦歸於失敗。或依地域而團結，或依階級而團結，或依相同的利害而團結。團結的方法愈多，團結的範圍愈大，團結的力量愈雄厚。而競爭的情形，亦愈劇烈。強存弱亡，優勝劣敗，物競天擇的原則，適用於人類的生活，殆無疑義。

第二節　階級鬬爭說

由達爾文生存競爭的學說，一再演變，而產生馬克斯（Karl Marx）的「階級鬬爭說」(Klassenkampftheorie)。他在共產黨宣言第一章裏面說：「過去一切的歷史，都是階級鬬爭史。古代有主人和奴隸的鬬爭，地主和農奴的鬬爭，貴族和平民的鬬爭，工頭和工人的鬬爭。

簡而言之，種種壓迫者和被壓迫者，自古以來，無時不在對峙和鬬爭之中。或是明爭，或是暗鬬，始終不曾停止。必至全社會革命成功，兩階級一齊消滅，這種鬬爭才會罷手」。他又說：「封建制度破壞以後，近世資產社會隨之發生，階級對峙之現象，依然存在。所不同的祇是新的階級用新的壓迫手段，以新的形式，與對方繼續鬬爭而已。時至今日，已成爲資產者的時代。其特點則爲階級仇恨的簡單化。全社會漸漸分成兩大對峙的堡壘，就是有產階級，與無產階級對抗」。他主張無產階級總動員起來，推翻當時的社會組織，動搖資本主義威權的根本。掙脫勞働者身上的鎖鏈，以建立無產階級的專政。

他覺得現在的社會，分爲兩個階級。一個遊手好閒，而生計富裕。一個終歲勤動，而度日艱難。這種現象，必須根本剷除。一個階級把握住全社會生產的工具，用以掠奪另一階級的剩餘價值，實爲鬬爭不能避免的根本原因。被掠奪的階級，爲了保護自身的利益，由經濟上的鬬爭，進而成爲政治上的鬬爭。想把國家的權力，奪到自己手中，來完成經濟組織改造。這是無產階級專政的動機。

馬克斯以爲社會的組織，隨着生產力的轉變而有所變化。一個社會，須靠多數人的力量，共同建設，共同維持。而社會的改造，亦必假手於多數人的推動。無論何時，贊同社會的改造的，必爲黑暗社會中，處於不利地位的羣衆。因其地位不利，起而贊成改革，固爲人之常情。而處於有利地位的人士，反對社會的改造，竭其全力以維持現狀，亦屬人之常情。故社會的改

造，必經過階級的鬬爭。而階級鬬爭，便是社會進化的原動力。

他以為希望資本家自身的覺悟，以謀社會的改造，等於與虎謀皮。不能不由無產階級，以聯合一致的力量，反對壓迫，反對掠奪，解放自己，同時也解放社會。有產階級與無產階級的鬬爭，是人類史上，最後一次的鬬爭。等到無產階級奪得政權，把一切生產工具，集中在國家手裏，私人就無法掠取他人的剩餘價值，階級鬬爭也就隨之消滅。他說：「無產者與有產者鬬爭，迫於情勢，不得不自己組織成為一個階級，用革命手段，佔領支配階級的地位；再用已奪得的權力，破壞舊時生產的方法，和社會制度。等到對峙的現象，不復存在，階級的仇恨隨之消弭，而無產階級的特殊地位，也就煙消瓦解。無產階級專政，不過是一種暫時過渡的辦法」。

馬克斯的主張，雖自稱為科學的社會主義。但他的學說，並沒有經過嚴密的檢驗，是否眞與科學方法，完全相合，留待後面，再加批判。

第三節　主戰論

再把生存競爭的學說，應用到國際間的鬬爭，就成為風行一時的「主戰論」。楊耿光先生的國防新論裏有幾段寫得非常透闢。他說：

「生活卽是戰鬬。人類生活的歷史，就是一部戰爭的歷史。要生活，就要戰鬬；生活一天，就要戰鬬一天；已經成為顚撲不破的眞理」。達爾文說：「生存競爭，優勝劣敗。適者生

存，不適者滅亡。」德國塞克特將軍說：「世界歷史的外表現象爲戰爭。就用新式的歷史方法，也不能在民族發展的過程中，把戰爭的事實除去，或否認戰爭及融和，爲世界演變的中心。」戰爭雖然是一件慘酷的事，可是不論是哲學家也好，文學家也好，生物學家也好，社會學家也好，軍事學家也好，都一致認爲戰爭是推動人類歷史巨輪前進的基本動力。每經過一度戰爭，人類的文化，就有一度的變革和進展。他覺得人們謳歌戰爭也好，詛咒戰爭也好，戰爭總是照常進行着。謳歌戰爭的人們，同樣準備着戰爭，詛咒戰爭的人們，同樣準備着戰爭。一方面發動了戰爭，他方面也祇能以戰爭來消滅戰爭。一方面以戰爭來破壞和平，他方面也祇能用戰爭來保衛和平。孫子說：「以戰止戰，雖戰可止」。戰爭便在這種情形下，繼續進行着。

楊先生又說：「人類愈生愈多，地球卻不會由一個變成兩個，於是聰明的人類，心裏引起一種恐怖，覺得世界祇有這麼大，領土早已分割完了，生存的空間這樣的狹小，生活的資源這樣可貴，生生不已，人類的兒孫，總有一天要凍餓而死。因爲要保衛生存的安全，此羣與彼羣之間，就會發生衝突，因爲得天獨厚的人羣，恐怕被人侵奪，不能安居樂業，不能不分出一部份力量來，保護自己生存的空間。而先天不足，或神經過敏自慮貧乏的人羣，對於他人的富足，由羨慕而嫉妒，而垂涎，而動掠奪之念，於是分出一部份生命力來，從事於掠奪的工作。此種陰謀，爲對方所發覺，就不能不準備抵抗，以策自身的安全。兩個或幾個利害矛盾的集

團，在這種情形之下，漸漸形成敵對的行爲，由暗鬭而變成明爭。戰爭隨之而起。」

（註一）參看國防新論第十一頁至第十四頁。

楊先生又說，戰爭是頂殘酷的東西。繁華的都市，美麗的建築，轉瞬之間，化爲焦土。青年的男女，新婚的夫婦，轉瞬之間，變成炮灰。戰爭破壞世界的秩序，社會的組織，和人類的生活。血肉横飛，神號鬼哭，哀鴻遍野，屍骨如山。老弱轉乎溝壑，壯者流離失所。種種慘象，令人觸目驚心。然而另一方面，又有人謳歌戰爭。墨梭里尼說：「法西斯主義，不相信永久和平的可能性和實用性，故法西斯主義反對和平主義。和平主義在犧牲的煙幕下，實隱藏着否認努力，而傾向怯弱的素質。惟有戰爭能使人類的精力，達於最高度的緊張，而在不畏懼戰爭的人身上，給以高貴的確證。」希特勒說：「我勸告你們，不要工作而要戰爭。」又說：「男子的教育是爲了戰爭；女子的教育，是爲了給予戰士的安慰。」意大利詩人瑪利奈帝（Marinetti）說：「戰爭是美麗的，因爲它使男子的身體更加年青，女子的身體更加可愛。」

侵略者的筆，天天在改變地圖上的顏色。興奮起來，就仰天長嘯，畫一個圓圈，向世界宣佈，「這就是我們的生存空間，它是神聖不可侵犯的。」在圈子裏面的人，如果反對他，他就舉起鐵鎚來把他打碎。圈子外面的人，如果反對他，他就慷慨激昂地說：「你要威脅我的生命線嗎？你有多少力量，不妨較量較量。」

美國總統羅斯福說，世界上的人民，祇有百分之八需要戰爭。然而英美兩國，終於被這百

分之八需要戰爭的人，逼上梁山，拖到戰爭漩渦裏去。單方面不準備戰爭，縱使避免了戰爭，卻不能避免奴隸的枷鎖，和亡國的命運。以英美實力之雄厚，尚不能避免珍珠港的重傷，菲列賓的挫敗，新加坡的淪陷，和緬甸的喪師。荷屬東印度的不保，安南的屈服，更不用說了。

（註二）參看國防新論第三十五頁至第四十頁。

楊將軍又舉出兩個實例來，說明對戰爭準備不充分的危險。他說：「這一次以全世界反侵略國家兵工廠自豪的美國，和日本宣戰以後，眼看着敵人把關島，呂宋島一一佔領，才感覺到自己的海軍不夠強，飛機不夠多，非等到擴充軍備計劃完成以後，就沒有力量向敵人反攻。他又引用一個新聞記者的說話，描寫一九三九年，德波兩軍作戰的情形。十四天以內，德國的機械化部隊，把波蘭軍隊，趕退兩百多英里。德國使用一切武器——大礮、小礮、坦克、飛機。波軍除了機關鎗、來復鎗和兩架平射礮以外，什麼也沒有。他們沒有辦法對抗德國轟炸機，和坦克車蹂躪的攻擊。他們只有適合第一次世界大戰的軍隊，來對抗一九三九年的機械化和摩托化的武力。這種武器，在他們中間，簡直如入無人之境地闖來闖去。同時德國空軍，又破壞了他們的交通。老實說，波軍總司令部，簡直茫然不知所措。

（註三）參看國防新論第七十九頁至八十二頁。

主戰論，不發源於中國。楊耿光先生所述，確爲軍事學家所公認的道理。一個國家如果不建立強固的國防，則隨時有被侵略，被蹂躪的可能。空洞的和平論，和沒有實力的集體安全

制，實在毫無裨處。無論主戰也好，反戰也好，必須有眞實力量，方能實現自己的主張，維護自己的立場。

第四節　互助論

與天擇物競，弱肉強食之說觀點不同，被認爲「世界和平經典」的，就是克魯泡特金(Peter A.Kropotkin)所提倡的「互助論」。克氏以爲生物界的進步，及人類社會發展的原因，全靠彼此互助，通力合作，始可成功。一切鬭爭，祇能使人類自趨於毀滅的一途，決不能使世界進步。從克氏的眼中看來，一部世界文化發達史，便是人類互助合作所產生出來的結果。由野蠻人所營的生活，逐漸演進，達到近今文明人所營的生活，其中所經過的歷程，處處都發現人類互助的痕迹。

他說，人類有一種推己及人的同情心，是與生俱來的。用中國成語來解釋，就是「己欲立而立人；己欲達而達人」；「己所不欲勿施於人」的意思。孟子說，人人有惻隱之心，羞惡之心，是非之心。墨子也說，人人有力求平等的心，利他心，愛羣心。由於許多共同的心理，發生互助的情感。從混沌初開，動物始生的時候起，同類的動物，就有互助的天性。隨便舉幾個例說，在蟲類裏面，我們看到螞蟻和蜜蜂，在他們同類中間，處處互助合作。在動物中間，也看到鴻雁的同飛同宿；牛羊的結隊成羣。這種同情互助的心理，隨着生物進化而增加，到人類

發達得格外顯著。可以說，動物和人類的進化史，就是互助的發展史。

克氏覺得社會所需要的一切東西，和生產原料，都是大家共同努力所造成的。一人之身，百工俱備，不能樣樣自己親手去做。必須彼此互助，以有易無。必須彼此合作，各盡所能，各取所需。人類不能互助，不但無法抵抗天災，無法防禦外侮，並且無法可以生存。一隻小鳥，尚知哺雛；一隻烏鴉，尚知反哺。人與人之間，如何可以沒有互助精神。我們拿一個文明國來看：他們的森林開拓，沼澤填平，道路開闢，鐵軌敷設，溝渠疏濬，河道通航，海港建築，孔道鑿通，一切一切，都是許多人共通努力所得的結果。教育的普及，也是哲學家、科學家、教育家、印刷所、排字匠及其他勞働者，互助合作的成績。一木難支大廈，凡事都靠互助。人類的文化愈發展，人類的智識愈增高，人類互助的範圍亦愈廣。由家庭而社會，由國家而國際，處處需要互助。

克氏以爲，世人對於達爾文的「物競人擇」說，用狹義的解釋，把生存競爭當作各個體間，爲了謀生而起的鬬爭；把動物世界，看成餓鬼渴魔互相殘殺的修羅場，實屬錯誤。我們細細察看動物界的內容，他們對於非其族類的，固然相爭相殺；但是對於同種同族的，卻能互相維繫，互相扶助，互相防護。互爭與互助，都是自然的法則。但在兩種自然法則中，互助的價值高於互爭。因爲互助可以保障同族的生存，發揚自己的特長，各盡所能，以求本團體的幸福。而互爭則阻礙他人的生存，摧毀他人的特長，掠奪他人的幸福。兩者價值之高低，不辨自

明。

人類的爪牙不如虎豹的堅利，體力不如獅象的雄健，行動不如猿狗的敏捷，所以能佔到優勝的地位，全靠一點互助的精神。如果把這一點互助精神廢棄了，彼此不能精誠團結，通力合作，根本就無以自存。卽令鬬爭爲人生所不能避免，祇有內部互助力最強的，才能得勝。所以鬬爭也要靠互助。互助才是人類生活基本的條件。互助制度最發達的時代，就是科學、藝術及一切文化最進步的時代。

（註四）本節就「互助論」略加闡發，文字並未悉照原文。仍望參看克氏原著。

第五節　社會進化的原因

國父在民生主義第一講裏面告訴我們，「社會之所以有進化，是由於社會上大多數的經濟利益相調和，不是由於社會上大多數的經濟利益相衝突。社會上大多數的經濟利益，所以要調和的原因，就是因爲要解決人類的生存問題。古今一切人類之所以要努力，就是因爲要求生存。人類因爲要有不間斷的生存，所以社會才有不停止的進步。所以社會進化的定律，是人類求生存。人類求生存，才是社會進化的原因。階級鬬爭不是社會進化的原因。階級鬬爭是社會當進化的時候，所發生的一種病症。……馬克斯研究社會問題所有的心得，只見得社會進化的毛病，沒有見到社會進化的原理。所以馬克斯只可說是一個社會病理家，不能說是一個社會生

理家。」

國父在民生主義第一講裏面，舉出歐美各國許多實例，說明社會上大多數的經濟利益，確可互相調和。如德國在俾士麥當政時期，實行社會保險制度，規定工作時間，限制童工女工，發給工人養老金等等。又如美國福特汽車廠，對工人的優待，注意環境衛生，子弟教育，正當娛樂，醫藥設備，代保壽險，死亡撫卹等等。許多事實都出於馬克斯意料之外。國父對於馬克斯的「剩餘價值」及「唯物史觀」，都有所批判，此處從略。

（註五）參看　國父民生主義第一講全文。

國父說，馬克斯認定階級鬪爭，爲社會進化的原因，實爲「倒因爲果」，「本源不清楚」。其實凡認一切戰爭爲進化原因的，都犯着同樣的倒因爲果的錯誤。譬如一個人生了一次大病，經過醫生精密的診斷，細心的治療，和本身長期的調養，也許恢復健康，身體比病前更好。但不能說疾病是健康進步的原因。因爲健康進步，由於醫治和調養，把疾病除去。疾病一天存在，健康就一天不能進步。決不是疾病促進健康。國家遭遇戰爭，經過嚴重的破壞，都市變成焦土，廬舍淪爲邱墟，壯丁傷亡慘重，老弱困苦顚連，資源大量消耗，國力隨之削弱。無論戰勝戰敗，人力物力莫不受極大的損害，正如一個人生了一場大病一樣。戰爭終了以後，經過長期的生聚教訓，恢復戰前繁榮，甚至社會方面，科學方面，更有許多進步。但是這種進步，是生聚教訓的結果，不是戰爭的結果。卽令戰爭期內，發明許多殺人的新利器，但是這種

發明，是否社會的進步，仍屬疑問。一個國家在戰爭期內，多半一面抗戰，一面建國。許多人誤把建國的成績，歸功於戰爭，說戰爭是社會進步的原動力。其實這種進步，沒有戰爭，同樣可以得到。因爲沒有戰爭的時候，建國的成績或者更多。威爾斯(H.G.Wells)在他所著世界新秩序一書第五章中說：『天然的富源，正以極大的速度被消耗，而增加的產額，都變成了「以破壞爲目的」之軍火。……現在的人是一個敗德喪行的浪費者，大肆揮霍。』這幾句話，很值得我們注意。

人們都知道，立國於二十世紀，不能不注重國防，不能及早準備，必受侵略者的蹂躪，而淪爲奴隸。自從「九一八」事變以來，全世界所受教訓實在太多。必須有制止戰爭的實力，才可談到和平。無論何時，都應準備充分的實力，防止侵略。但戰爭究是國際上一種病態，防止戰爭則可，歌誦戰爭則不可。猶之一個健康的人，隨時隨地都應預防疾病。但預防疾病則可，歌誦疾病則不可。其理甚明。

辦教育的人，決不可忘卻國家被侵略的痛苦，應該努力研究，如何建設精神國防與物質國防。應該鍛鍊青年，養成其戰時生活的習慣。應該注重國防科學與生產建設，致國家於富強。但我們的目的，祇在制止侵略，保障和平，捍衛祖國，扶持弱小民族。對於國際關係，則應恪遵民族自決的原則，力求國際間的自由平等；並由國際互助，逐漸進於世界大同。對於國內關係，則應力求社會上大多數經濟利益的調和，消弭階級鬭爭，打破地方觀念，廓清紛歧錯雜的思

想，鞏固國家的統一，使全國人民皆通力合作，以發展共同的福利。

假若人類生存中，不能完全免去鬪爭，應該把鬪爭的力量，移到應付自然環境上去，並用以糾正社會惡習。我們與自然相爭，開闢荒蕪，增加生產，防止天災，救濟水旱，改善交通工具，使水、陸、空三方面皆能暢行無阻。我們與疾病相爭，防止瘟疫，發明新藥，醫治奇疾，研究優生學，推行公醫制度，增進人民健康。我們與惡勢力相爭，削平盜賊，懲治貪汚，袪除封建思想，消滅自私自利之心，糾正偸惰放縱的習慣。把鬪爭的力量，用在這些上面，才有積極的價值。

人類不斷的努力，是爲求生存。鬪爭也許是所採的一種手段，但不是目的。互助尤爲求生存所必需條件。能互助才能生存；要鬪爭亦須互助。一木難支大廈，人羣以互助爲本。專談鬪爭，祇是一偏之論。

第四章 學校與社會

第一節 學校的新使命

人類必須生存於社會之中，不能離羣而孤立，前章已經反覆說明。一個人自孩提以至於衰老，無時不在社會共同生活之中。一個社會中間，養老慈幼，扶貧濟弱，救死扶傷，通工互助。人人休戚相關，決無離開社會，孤立獨存的可能。但是舊時的學校往往專重個人身心的訓練，忽視個人對於社會的關係。此種個人本位的教育，把學校和社會隔成兩段，彼此不相關聯。學校關起門來，祇把已失時效的傳統課程，教授學生，不問其對於社會實際生活有何關係。甚至視社會爲罪惡淵藪，想使學生與社會相隔絕，養成其不染塵俗的美德。其流弊所及，往往使學校教育與實際生活不生關係。先生祇教學生讀書，忘却教學生做人的道理。因爲做人既不能與社會脫離聯繫，學校與社會隔絕，課程與生活隔絕，都失却眞實的意義。

今後的學校要挽救上述的弊病，不能專注重個人的訓練，而應以切合社會需要，爲其施教的目標。學校教育對於陶冶個人的性情，改變個人的習慣，增進個人的學識，培養個人的技能，固應十分重視。但有更重要的任務，即在訓練個人使能對於社會有所貢獻。個人性情的陶

治，習慣的養成，其目的祇在改善他處世接物的態度，使成爲社會中一個有益的人。同樣，學校增進個人的學識，培養他的技能，是爲了加強他服務的能力，使他對於社會有更多的貢獻。換一句話說，社會需要甚麼，則學校教授甚麼。凡非社會所需要，不必列入課程。許多無益的偏見與空談，也應加以糾正。

學校教育既爲適應社會需要，則課程的內容亦須隨社會的進步而加以改革。近百年來，社會變遷之速，與革範圍之廣，環境改造之澈底，實屬前此所未有。工業革命以後，人類生活有劇烈的變動。多數人口集中於都市。家庭手工業逐漸消沉。科學的研究，應用到日常生活中間。現在人類所要解決的問題，與一百年前大不相同。而學校課程，仍不免守着百年來傳統的觀念，頗少改革。所以學校與社會間漸漸發生隔閡。一九一四年以後，兩次世界大戰，所引起的變化尤大。許多國家的興亡，許多制度的突變，不僅物質生活受了極大的影響，即人類思想上的震蕩，亦非前此所能想像。但學校課程依然墨守成規，對於社會的變動，未生適當的反應。故學校與社會間所隔鴻溝愈闊，而課程與生活幾乎不生關係。教育乃成爲書本上的空談，無裨於學生實際生活。新教育的使命，即在打破此種隔閡，使學校成爲社會的縮影，課程富於生活的意義。

第二節　教育即生長

辦教育的人，不可以成人已定的標準，用外來的力量，強迫或引誘兒童接受其未能徹底瞭解的教材。教育的重要問題，乃在選擇適當的經驗，幫助兒童，發展其潛在的能力，使之逐漸生長。談教育的人往往喜歡用培植花木的譬喻，來說明教育兒童的方法。我們栽植花木的時候，選定適當的土壤，下種或插苗之後，施肥灌溉，刈除雜草，使得於空氣陽光之中，自然生長。決不可以揠苗助長，亦不可以用過分的肥料加在土裏，否則不但不能生長，反而枯死。教育兒童也是一樣。用成人的標準來勉強兒童接受，就等於揠苗助長。用兒童不能完全瞭解的教材、來注入兒童的心腦中，就如用分量過重的肥料，加在種花的土壤裏。在草木則戕賊生機，在兒童則阻礙身心發育。眞是不徒無益，而又害之。

兒童在生長中，一方面，吸收外來的經驗，發展自己的身心，養成有益的習慣，以增加自身適應環境和控制環境的能力；另一方面則發出感動他人的能力，以引起成人的同情，得到成人的幫助。饑則索食，渴則覓飲，遇着不懂得的事物，便會發問。於依賴他人幫助之中，發展其自動生長的潛在力。對於外來的經驗，依着自己的興趣，加以選擇。於順應環境之時，逐漸發展其控制環境，利用環境的能力。兒童處處立於自動的地位，使自己的經驗逐漸增加，自己的習慣逐漸養成，自己的能力逐漸發展。這便是自動的生長。教育就是幫助兒童自動生長的。

莊子說：『生也有涯，知也無涯。』學問無止境，經驗亦無止境。俗語說：『若要好，學到老。』一個人必須繼續不斷的吸收新知識和新經驗，然後能繼續不斷的進步。和繼續不斷的

生長。一天停止吸收新經驗和新知識，這一天就停止長進，在精神上就等於死了。哥倫比亞大學校長勃特樓(N.Butler)曾經說過，『有許多人，他的身體雖然到六十歲才埋葬，但是他的精神三十歲已經死了。』精神上的死就是停止長進。教育的目的，就在幫助受教的人繼續不斷的生長，和繼續不斷的進步。使人們能夠在已經獲得的經驗上，再加新的經驗；并利用已經得到的知識，再去吸收新的知識。好像一枝樹，不斷地吸收陽光、水分、空氣、養料，自然一天一天長大起來，假使樹木一旦停止吸收新的養料，立刻就開始凋零枯萎。人的生長也是如此。假若他所獲得的經驗，妨礙他再去接收新經驗，他就停止進步。假若他對於自己的學識，已經自滿自豪，不願再去吸收新學問，他就成爲一個不長進的人。古人說『學如逆水行舟，不進則退。』他一天停止研究新的學問，他原有的學問也會逐漸荒疏，他不但不再生長，并且日趨於萎靡。教育就在防止這種不長進的現象，使人們終身不斷地進步。

人們往往誤認兒童依賴他人幫忙，以爲他完全立於被動地位，不能自立。其實人類有互助的天性，社會就靠這種互助的力量組成。一個社會中間，人人都依賴他人互助之際，同時也自動生長着。他對於不懂的東西，喜歡請教別人，這是他依賴別人幫忙；但他同時把別人所指示的，吸收做自己的知識，以後就無須再請教別人。所以依賴之中，有積極的意義。就是憑藉他人的助力，促進本身的生長。

人們對於兒童吸收經驗，也多誤認爲一種盲目的反應，并不加以自動的選擇。其實兒童對

於外來的刺激，各依其興趣之所在，性情之所近，分別加以迎拒。并非對於一切經驗，都盲目地加以接受。兒童所接受的經驗，是能幫助他解決問題的經驗，兒童在生活中，遇到困難，試用各種方法來解除這種困難，一旦問題解決，其中所經過的種種手續，便成爲他永遠不忘的經驗。以後再遇到別的困難，他就把已得的經驗做基礎，來尋求更進一步的解決方法。經驗累積起來，便成爲許多有用的習慣和技能，在生活中，幫助他應付環境，解決問題。經驗不斷地增加，人格也不斷地生長。教育家的任務，就在把各種經驗安排得合乎兒童的心理，使他們不但不發生反感，並且引起他們的活動；又要鼓勵他們將來再去獲取更多的經驗；不僅爲了目前得到暫時愉快而已。教育的中心問題，就在選擇當前的經驗，使兒童對於將來的經驗，發生更豐富的意義和更有力的創造。

還有一點，亦應附帶提及。文中所謂『適應環境』，並非使兒童對於當前環境作無條件的順從。我們要培養兒童的能力，使他可以衝破環境的限制，控制環境，以爲己用，改良環境，以利人羣。例如易遭旱災的地方應該開闢灌渠塘壩，以利灌溉。對於水急灘多的河流，應該開灘建閘，以利船運。在大山下開鑿隧道，以通火車；在高空中駕駛飛機，以縮短運程。登山航海，制服一切天然的障礙。人類不僅要順從環境，並且要制馭環境。教育兒童使能適應環境，包括四種意義。第一是認識環境，第二是順應環境，第三是利用環境，第四是改造環境。控制的能力逐步增加，兒童的身心也逐步生長。

總括起來說，教育家選擇兒童的環境，增加兒童的經驗，養成兒童的習慣，發展兒童的能力；一切努力，都爲幫助兒童自動的生長，和繼續不斷的生長，生長以外別無所求。故曰『教育卽生長』。

第三節　學校是好社會的雛形

我們不直截了當說，學校卽社會，而說學校是好社會的雛形。因學校對於社會環境，必須加以擇別，有的社會環境，含有教育的意味，學校應該採用。有的社會環境，不但毫無教育意味，而且妨礙良好教育的進展，學校則須加以拒絕。學校是教育家所建立的一種特殊環境，用以幫助兒童自動生長的。教育家對於學校環境，應該有精密的思慮，按照詳細的計劃，把牠控制起來，使發生教育的功用。蓬生麻中，不扶自直。兒童處於學校所妥愼安排的環境中，他的思想和感覺自然而然受了環境的影響，所謂『潛移默化』，收效於無形之中。換一句話說，就是利用環境，間接教育兒童。杜威博士說：『成人如要自覺的裁制兒童所受的教育，其唯一的方法，是要裁制兒童所處的環境，使他在這環境裏做事，因此就在這環境裏思想，也就在這環境裏感覺。我們不能直接教育他們，祇有利用環境去實行間接的教育。』

一個好的家庭，對於社會環境和風俗習慣都要愼加選擇，孟母的三遷，便是一個很好的例子。學校的責任比家庭更重，選擇善良習俗，造成特殊的教育環境，以陶冶兒童的品德，增進

兒童的知識，實爲必要。現在的社會內容複雜，五方雜處，良莠不齊。兒童在社會裏，學壞容易，學好則難。所謂『從善如登，從惡如崩』實屬亙古不移之論。學校不能不預爲選擇，使兒童入於良好的環境中，不受惡勢力的薰染。正如栽花的時候，要删芟雜草，撲滅害蟲，使花能在良好的園地上生長一樣。

我們不能任青年人盲目加入社會，參加未經選擇的共同生活。因爲恐怕他們羣居終日，言不及義；至於社會環境的選擇，無非汰其蕪雜，存其精華，改造學校的生活，使合於青年人的生長。

杜威博士說，學校有三個特殊功用：

(一)近世文明日趨於複雜，要青年溶化貫通，作整個的吸收，殆不可能。社會的事業也門類繁多，政治、文學、哲學、藝術、工程、商業、法律、宗教、樣樣要求青年人的注意，幾於目迷五色，不知所從。外國人說：『跑到森林裏面，反而辨不清樹木。』中國人說：『不識廬山眞面目，祇因身在此山中。』青年人對於複雜的文化，也有同樣的眩惑，不曉得從那裏着手。學校的第一任務，就在供給一種簡單化的環境，選擇最基本，最能引起青年反應的學問，來建立青年治學和做人的基礎。然後在基礎上，各依其性之所近，引導他們做進一步的研究。由簡單的原則，進而了解更複雜的事物，由共同的常識，進而了解專精的學術。

(二)學校的任務，不僅要使人類生活關係簡易化，俾青年人易於學習；幷且要選擇生活習

慣，把不好的或已經失去價值的事情淘汰乾淨。社會的習俗，代代相傳，有的已成廢物，有的變為邪惡，有的阻礙社會進步。例如日本舊法律，不准任何人侵犯天皇的身體髮膚，所以天皇生了病，醫生不敢打針。又如舊時中國婦女人人纏脚，弄到行路艱難，發育受其阻礙。又如中國鄉間，一家有了喪事，全鄉都去吃喝，一連數日，耗費無窮。弄到窮苦人家，死了父母，不敢報喪，不敢公開殯葬。又因風水關係，移櫬暫置荒郊，多年不葬，任其毀爛暴露。凡此種種，都是惡習陋俗的實例。學校的第二任務，就是把社會中無關緊要，已成廢物，變為邪惡，阻礙進步的習俗，一律革除，不使侵入學校特設之環境。換一句話說，學校不是把社會的全部遺傳整個保存起來，乃將其較好的部份，保存傳遞，作為教育青年的資料。

(三)學校第三個任務，乃使社會中各種要素得到平衡的發展，所謂『社會』內容有繁簡親疏的不同。一個家庭，一個教會，一個村落，一個藝術家俱樂部，一個文人的筆會，一個大都市，都可以稱為社會。有的組織簡單，關係親密，組成社會的分子，時時聚在一起。有的組織散漫，關係疏遠，社會的分子，往往祇有神交，彼此很少見面。例如倫敦的一個反侵略會會員和重慶一個反侵略會會員，雖然精神上主張一致，也許終身不會見面。至於一個家庭和他們親友所組織的社會，那就交際頻繁，隨時可以收到切磋之益。因為社會組織互異，所處的環境又各不同，所以各種見解亦不一致。有的限於地方偏見，有的爭執學派門戶，有的宗教信仰不同，有的風俗習慣互異。一個人生於狹隘的社會環境之中，就受狹隘觀念的限制。學校的功用，就要

使青年逃出狹隘的社會環境，放寬眼界，認識廣大的人生意義，把有關社會生存的各種要素，博採兼收，得到一個平均的發展。

（註一）參看杜威所著民本主義與教育第二章。

第四節　一個邏輯上的爭辯

教育界流行的一個口號：『教育即生活；學校即社會。』這個口號本來沒有甚麼問題，因爲教育不能離開實際生活；學校亦不能與社會相隔絕。但是近來有人把這個口號顛倒轉來，說：『生活即教育，社會即學校。』他們主張青年人應該離開學校，投入社會中間，去學眞的和活的東西；不要在學校讀呆板的和死的書本。把教育的重大任務，從學校手中搶出來，交給良莠不齊，組織散漫的社會。其結果如何，眞是一種疑問。

一個學過最淺近的邏輯的人，都知道中國人是黃種人，但黃種人不一定是中國人。大家也都知道狗是四隻脚的動物，但四隻脚的動物不一定是狗。同樣的推論，我們可以說，『教育即生活』，但我們不相信一切生活都可以認爲教育的資料；更不能說，一切生活都是教育。醉生夢死的生活，萎靡不振的生活，漫無紀律的生活，強盜娼妓的生活，都是教育所絕對不能接收的。教育對於生活須經過詳愼的選擇。拿經過選擇的生活來教育青年是可以的，但拿一切生活都當作教育，便是誤解。所以『生活即教育』一語，應該修正爲『經過選擇的好生活即教育』或

『好生活即教育』，免人誤會，以爲凡生活皆是教育。

同樣的道理，我們可以說，『學校即社會』，因爲學校本是社會的一種。但我們不能說，社會即學校。社會中間有許多罪惡，是教育界應該痛加改革的。上面說過社會的習俗，有已成廢物的，有變爲邪惡的，有阻礙進步的，萬不能使之成爲學校的一部分。『社會即學校』一語，也應該修改爲『經過選擇的好社會環境即學校』，或『好社會即學校』。免得人家誤會一切社會環境都可以變成學校。

假使現在的學校不好，我們應該改革牠的內容，補救牠的缺點，使合乎我們的理想，但不能因噎廢食，把學校的任務交給社會去擔負。我們幷不懷疑，學校應該在教師指導之下，深入社會各部門去參觀實習。但參觀和實習是教育工作的一部份，不是教育的全部。在參觀實習以前的長期準備；在參觀實習以後的整理和批評，都是學校的工作。教育的整個任務，還是要學校負擔起來。

第五節　學校與社會的關係

學校的設施應隨社會演化而有所變動。學校的課程也因社會的需要而有所改革。社會需要『手腦幷用』的青年，則學校應該於課程中給與手腦幷用的訓練。國家需要『文武合一』的人才，學校就應該實施文武合一的教育。舊時傳統的課程，必須加以改造。其中已失時效的學

科或教材，應該儘量裁減。留出餘地，加入現代生活所需用的新學科或新教材。學校上課時間有限，學生的精力有限，所授科目不宜過多，課程內容亦不宜過於繁重，汰除陳舊，避免重複，使學生所學，爲其心力所能擔負；而學校所教，亦復適合時代的需求，庶幾學校與社會聲息相通，其間不生隔閡。

學校的生活是一種有組織有選擇的共同生活，教育爲兒童生長中必須經過的一種程序。學校將人生必須獲得的許多經驗，妥愼安排於學校環境中，使兒童於不知不覺間，吸收經驗，增加經驗，以促進其身心的生長。學校既爲一種共同生活的形式。師生之間，同學之間，都有密切的社會關係。故說『學校即社會』原無不可。同樣，教育以日常生活中之實際經驗供給兒童，使其對於生活之意義，有明確的認識，對於生活技能，有更切實的控制，在經驗中生長，在生活中學習，故說『教育即生活』亦未嘗不可。然而學校中的社會是一種有教育意味的特殊環境，幷非良莠混雜的普通社會。教育所給予的是一種經過選擇的善良生活，不是放浪不羈或自私自利的生活。差之毫釐，失之千里。不可不愼思明辨，以消除誤會。

社會的變遷，對學校有極大的影響。故步自封的學校，決不能久存於文化猛進的社會中間，學校與社會隔絕，亦不能產生富有意義之教育。同時學校對於社會改革亦能發生極大的力量。移風易俗，除腐佈新，不合時宜的陋習，阻礙進步的偏見，則設法改變；新社會所需要的品德，新生活所需要的知能，則設法養成。將來社會的演化，全看今日教育所下的種子如何。種

瓜得瓜，種豆得豆，因果自有定律。今日中國的教育，若不以精神訓練，國防科學，生產技能為中心，將來必有噬臍無及之一日。而欲挽回今日社會偷惰，青年放浪，民德墮落，士氣消沈的危機，亦須從教育下手。今日之教育不僅養成學生精巧的技能，並且要使學生成為社會改革的中堅分子，而使教育成為社會進化的原動力。

第五章　知識與道德

古人說：『日知其所無，月無忘其所能，可謂好學焉者。』又說：『或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。』似乎治學的目的，重在求知。但同時古人又說：『朝聞道，夕死可矣。』更說：『道也者，不可須臾離也，可離非道也。』於是治學的目的，又似乎在行道。究竟『知』與『道』的關係如何？兩者是否分立獨存，很值得我們研討。從表面上看起來，也許知的問題，偏重在宇宙萬物的解釋，所謂『格物致知』。道的問題也許偏重在人類的行為，和人生意義的解釋，所謂『立身行道』。然而知與行究竟可否分立，抑須合而為一？仍為吾人所應特別研究。為便於討論起見，先把各方面對知識的爭辯，作一簡單介紹。

第一節　構成知識的因素

關於知識論的爭辯，最重要的，是經驗主義（Empiricism）與理性主義（Rationalism）的對立。經驗主義者，認為一切知識，皆從人類感官接受外界的印象所構成，即中國所謂『致知在格物』。當然所謂格物不僅是對於自然現象的研究，凡人與人相接觸所生印象，也都包括在研究範圍以內，苟非從經驗中得來的知識，都不是真知識。利用人類的感官，對於人、事、時、

地、物、作細密的觀察，才是求得知識的唯一途徑。但是理性主義者，以爲從經驗中所得的知識，祇是關於日常事務，應付和處理的方法，僅爲尋常人所需用，並非最高的知識。所謂眞知，乃是與生俱來，超乎經驗的。天地間有一種眞理，是永遠不變，普通適用的。求得這種不變的眞理，才是知識。至於個人的經驗，祇是零星散漫，不相聯貫的許多印象。不能成爲普遍適用的原理。所以他們說：『感官對於眞理，僅能供給一種混亂的和臨時的見解，』不能成爲知識。

關於理性主義的主張，可用笛卡爾(Descartes)的話來說明。笛卡爾以爲一切知識，無須外求。天地間有一種自明的觀念，與生俱來，卽爲先天的觀念(Innate idea)與感官所得的印象，和人心臆造的假設不同。這種先天的觀念，是天賦的觀念，靈魂的觀念，上帝的觀念。譬如一種數理的知識，從極少數自明的觀念出發，逐漸演繹，成爲許多原理和公式，並不是從經驗所產生的結果。笛卡爾認爲一切科學中，都應該有類似的簡單和確定自明的觀念，然後從這些觀念演繹出許多原理原則，來解決各種繁複問題。他所謂先天的觀念，是普遍的，不變的，必然的，和無窮的，雖然也有時依賴外界的經驗引起作用，但其本質自生自成，無須外求。

康德(Kant)兼採理性主義與經驗主義的學說，認爲理性與經驗二者不可偏廢。經驗供給知識的材料。而把此材料整理成功原則，乃是心靈作用。心靈對於感官的印象，加以整理，始能成爲有條理有系統的知識。但是專有經驗還是不夠，人類的心靈，有一種純理的作用，超越經

驗。而探求眞理的本體，祇驚外界所輸入的印象，範圍太窄，有礙心理的生長。理性主義派的教育理論，經過康德的修正，始與經驗主義稍稍接近。然康德仍以心靈作用，爲其學說中心，與理性主義，相差不遠。

總之，理性主義，認爲一切知識，蘊藏於天賦的理性中間，教育不過從旁輔助理性自內的發展而已。其流弊往往重視抽象的理論，忽略實地經驗，把知識與實際生活相隔絕，使教育失却實用的意義。因爲重視理論，所以把勞心的人看得非常高貴。因爲忽略實行，所以把勞力的人看得價值低微。遂將社會分成兩個階級；即孟子所謂『勞心者治人，勞力者治於人。』一個階級專恃肌肉勞動，藉以維持生命。另一階級，養尊處優，不受經濟壓迫，度其藝術的生活，並執行統治社會的事務。其結果他們偏重理論的學科，輕視實用的學科；偏重心靈的訓練，輕視身手的訓練；偏重書本的知識，輕視實地的經驗。因爲教育與日常生活相隔太遠，不能引起兒童的興趣，專恃賞罰，以爲施教的工具，名曰內心的自發，實則缺少兒童自動和自得的精神。所以理性主義的知識論偏陂不全。

與理性主義立於相反地位的，便是經驗主義。此派把感官所接受外界的印象，看得太重，也有毛病。我們且把洛克 (John Locke) 的主張，來做此派的代表。洛克反對笛卡爾的先天觀念。他以爲一切知識，都非先天的。所謂先天觀念，如時間、空間、數、因果、性與天道，都從經驗而生，非先天所本有。即一切思想的原則，也未嘗不從經驗得來。他把心靈看做一張白

紙，或一塊白蠟，全靠感官所得印象，供給其內容。不過心靈也不是完全被動，自身有一種『內省』或『反觀』(Reflection)的作用。所以經驗的來源分爲兩種。一種是外來的印象，由感觀得來；一種是內心的自省，則爲心靈的運用。他雖否認先天的觀念，却未否認心靈的活動。但後來的人更進一步把心靈的活動，也認爲各種感覺的聯合。因此知識的唯一來源，便是感覺。他們把心靈看做一種空洞的收容器，智慧完全由於感覺印象所構成，感覺的印象成爲心靈的根本要素。

洛克說：『凡我所遇見的人，其中十有八九，其爲善或爲惡，或爲有用之才，或變爲無用，都靠他們所受的教育如何。使人類發生智、愚、賢、不肖之區別者，實爲教育，在往弱的嬰孩期所受微弱的，甚至不易覺察的種種印象，都會發生重大而永久的結果。』他重視環境對於人生的影響。他以爲人的心靈和品格，是隨環境而變化的。所謂『天才與英傑應運而生』，祇是憑藉環境中的機遇，發展他們的心靈和品格而已。教育的功用，就在安排環境，使人們所得印象，能發展其天才，和偉大的人格而已。

經驗主義，否認先天觀念，專憑個人經驗，尋求知識，實爲個人主義與自由主義的開端。其提倡自由研究的精神，注重感觀訓練，運用直觀教學法，增進教育効能，自有其相當之價值。但其推翻舊時學說，破壞有餘，建設不足。忽略心靈求知的主動作用，把知識僅當作各種印象的聯合，其中不無缺憾。蓋同一外界的刺激，各人心靈的反應未必相同。同在一風清月白

的秋夜，一個詩人忽然發生『我欲乘風歸去，祇恐瓊樓玉宇高處不勝寒，』的遐想；而另一個感覺遲鈍的人祇看見尋常一樣窗前月，平淡無奇，絲毫無所動於衷。幾個弟子同聽孔子的教訓，有的聞一知十，有的聞一知二，有的聞一知一，有的連一點也不能完全明瞭。這不是外界的刺激不同，乃是心靈的反應互異。所以專恃外界的刺激與感官的經驗，不能收到同樣教育的效果；心靈求知的主動作用，實爲不可忽視的要素。我們雖可利用實物，幫助兒童對於事物的瞭解；但提示教材，若僅以實物爲限，則範圍未免過狹，不能養成高超的見地和寬大的胸襟。例如我們培養國家觀念與社會服務精神，豈能專恃實物作爲教材。因爲人生理想，有許多不能用實物表現出來的。同時感官所接受的各種印象，必須心靈的整理，始能互相的聯繫。而內心與外物的交互作用，尤爲不可漠視。環境固可以影響人心，而人心亦可以改造環境。經驗主義專重環境及感覺印象，其主張依然偏而不全。

近來生理學與心理學，日有進步，發現神經系統與心的活動，有密切關係。一切外來環境的刺激，全靠神經系統的活動，始能發生內心的反應。人心對於環境的反應，處處都受腦部的節制支配。腦部對於外來的刺激，自能加以選擇，決定何者可以接受，何者應該避免。小兒以手弄火，感到痛苦的刺激，下次見火自然將手移開，不敢再去弄火，這是選擇刺激的顯例。同時腦部對於所受刺激，亦能選擇應付的方法。雕匠刻木，各依本料的形態與性質，決定用刀的方法。每次下刀，前後相顧。第一刀的刻紋，影響第二刀的用力，第三刀如何着手，又受第二刀的

影響。神經系統，對于外界環境的應付，因時、因勢、因地而異。故人心立於主動地位，以應付環境與改造環境。決不像一張白紙或一塊白蠟，專在被動地位，接受外來的印象。經驗主義者專重感官印象，忽略心靈自動的選擇，自非確論。

又從生物學的立場看去，由下等動物進到人類，心的作用有顯著的差別。最低的有機體對於環境，僅有呆板的反應，絕少心的作用。動物的機體愈趨複雜，則其對於環境的反應，亦逐漸發生變化，到了人類，則神經系統對於環境的反應層出不窮。心靈對時間、空間、萬事、萬物、發現了許多控制的要素。人類不但能根據已往的經驗，應付目前的環境；並且預測將來的轉變，先作應付的安排。不僅時勢可造英雄，英雄亦能改變時勢。人類決非專賴感官所受外來的印象構成知識。心靈對於外來印象的選擇，改造與聯繫，才是知識的要素。

但是內心自動求知的作用與心靈選擇外來刺激，改造自然環境的能力，亦非完全先天所賦予，必須由無數經驗中磨鍊成功。人生的經驗是從行動中得來。杜威所謂從行動中得知識(Learning by doing)。從行動中得到實地經驗，再用已得的經驗作基礎，來尋求更豐富的經驗。經驗愈積愈多，互相參證，逐漸組成有系統的知識。

更從社會學的立場來推論，人是社會的一分子。社會的隆汚，與個人的休戚有密切的關係。人的生存，不僅要能夠應付自然環境，和改造個人的經驗，並且要置身於社會之中，把個人的福利與社會的福利打成一片。根據已往的經驗，改善現在社會；默察現在的情勢，預料將

來的變化；用個人的努力，來促成社會的進步。然後所得知識，不致有自私自利，狹隘偏陂的流弊。

從上面簡單討論，可以知道構成知識的因素約有五項：(一)感官所得外界事物的印象，(二)心靈自動的求知作用，(三)神經系統對於外來刺激的選擇與組織，(四)從行動中所得經驗的聯繫與改造，(五)由共謀社會福利中所造成的大我觀念。人類的知識必須五者兼備。今後對於知識的研討，卽以此爲根據。

第二節　道德觀念的檢討

關於道德觀念，學者的見地各有不同。樂利主義派（Utilitarionism）以增進人類幸福爲一切道德的基礎，分別人類行爲善惡亦以能否增加人類幸福爲標準。凡能增加人類幸福之行爲皆爲善；凡能產生不幸之行爲皆爲惡。快樂卽爲幸福，痛苦卽爲不幸。故善惡與苦樂相關，邊沁（Bentham）認爲行爲之目的，在於求樂而避苦。一切行爲在發動以前，對所生苦樂的結果，應該詳加推算。苦樂有强弱之不同，久暫之互異。範圍旣有廣狹，時効亦有遠近。有的內容純粹，有的關係複雜。均須一一加以考慮。不僅對於人的苦樂，應加計算，卽羣衆的苦樂，也該計算在內。斯賓塞（Spencer）以爲，凡有利於生命者，自然感覺快樂；凡有害於生命者，自然感覺痛苦。樂與善，苦與惡，不僅密切相關，並且混而爲一。對於他人的行爲，其善惡亦以使人

發生快樂或痛苦爲標準。

一般樂利主義者，對於行爲善惡的判斷，重結果而輕動機。凡發生快樂的結果者即爲善，發生痛苦的結果者即爲惡，不問其動機如何。同時他們又把苦樂與利害聯成一氣。利即爲樂，害即爲苦。斯賓塞認爲一切行爲，產生有利的結果者便爲善，產生有害的結果者便爲惡。判斷人類行爲之最後標準，仍爲其結果所生的快樂或痛苦。過去所得關於苦樂的經驗，均可作爲辨別善惡的參考。

但樂利主義所懸最高道德標準，是求社會最大多數人的幸福。有時個人的快樂與大多數的快樂不能一致，則不得不強制個人，犧牲一己，而成社會大多數的快樂。於是不能不用獎懲的方法來改變個人的苦樂。凡見識淺薄，不肯犧牲自己的利益，以顧全大家的利益時，則加以懲罰，使感痛苦。其能捨己爲羣者，則予以榮獎，使感快樂。遂使個人的苦樂與大衆的苦樂趨於一致。大衆苦樂之所在，即個人苦樂之所在，個人自然趨獎而避罰。當然獎懲的方法，不止一種，有政治的，有宗教的，有社會的。還有所謂自然的懲罰，例如縱情酒色的人，會得身體衰弱的結果；妨礙公共衞生的人，自己也會傳染疾病之類。總之樂利主義派，主張用獎懲的方法，是希望由外來的制裁，逐漸移到內心的制裁；由苦樂的計較，逐漸進到義務心的養成。

與樂利主義觀點不甚相同的，是康德的道德論。他折衷於經驗哲學與純論哲學之間，自成一家。他所立判斷善惡的標準，注重動機而不問結果。道德的批判，應就意志，分別善惡。祇有

人的意志，才有善惡可分。例如一個人，看見一個小孩失足落水，他就自己跳下水去營救這小孩。無論這小孩救起來了沒有，他的動機是好的，所以他行爲是善的。反過來說，一個人如存心害人，無論他的毒計成功與否，他關於這件事的行爲，總是惡的。一個意志之所以爲善，非因其所生結果如何，祇問其動機是否向善。有時時運不齊，費盡心力，未能達到預期的善果。但其善意的存在自若。『莫問收穫，但問耕耘。』善意的存在，有如日月的光輝，不因雲霧的遮蔽，損其原有的光明。

康德不贊成樂利主義派以利害爲判斷善惡的標準。利害是行動的結果，不是行爲的動機。善的動機未必產生有利的結果；惡的動機也未必遂到害人的目的。斤斤計較利害，反而有損於善的動機。所謂善，應該『正其誼，不謀其利；明其道，不計其功。』一牽涉功利，動機便不純粹了。

康德以爲人的心性是由天理與人欲交織而成。當人欲與天理相反的時候，天理有一種至高無上的力量，抑制人欲，使歸於正道，這就是人類的『義務心』，也就是俗語所謂『良心』，與王陽明所謂『良知』相近。依義務心或良心的驅使而行，才有道德的價值，專崇外來的賞罰，並非合乎理想的辦法。古人說：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥。』專崇賞罰來維持社會的紀律，其結果，原祇如此。所以康德注重發展義務心，以意志的自律，替代外來的裁制。

杜威兼採樂利主義及康德的學說，認爲道德的行爲，應該兼重內外各種要素。行爲未發以前，有動機、欲望、考慮等各種因素，行爲既發動之後，應有實際的效果。內外的各種因素，原屬相通相應，互爲影響；不是隔絕對立，各不相謀的。有了好的動機，立了好的志願，自然應該尋求適當的方法，來達到預期的好結果。如果徒存善意，沒有好的行爲把他表達出來，祇是一種空想。旁人也無從判明他所存的意思，究竟是善或是惡。所以專把動機和意志作爲道德批判的對象，實嫌不足。我們應該在意志和動機之外，兼顧他的行爲和其所生結果。『徒善不足以爲政，徒法不能以自行，』動機與效果應該雙方並重。但是兼顧動機與效果，並非主張內外對立的二元論。由引起動機考慮方法，實行計畫，直到得到結果，是一個繼續不斷的行爲；決不能強分作兩個對立的單元。動機代表個人情感的傾向，供給行爲的原動力，並決定意志的內容，選擇實施的方法，處處都與整個行爲有關。一個愷悌慈祥的人，立下救人救世的宏願，擬定種種計畫，來實行他的志願，是整個一貫的行爲。其間雖因所遭遇的環境不同，其成功的程度不能不發生差別；然而好的動機不至於產生壞的行爲；惡的意念不會收到善的結果。所以杜威說：道德的判斷，應該先問其動機，再看他預定的計畫和希望，然後查驗他所獲的結果，是否相符。專重動機或專重結果都是一偏之論。

一個人有了一種欲望，就要設計達成他的欲望。如果個人欲望的滿足，和社會大衆欲望的滿足不相衝突，便是善之所在。如果個人的欲望與大衆的欲望不相符合，惟有設法推廣他的眼

界，使他看到大處遠處，漸漸認識大衆的利益，便是他的利益。他的慾望，應該和大衆的欲望符合才對。一個人的『自我觀念』不是一定不變的。因爲知識的增進，眼界的放寬，『自我』的範圍也一天一天擴展。一個有進步的人，他的『自我』不斷地擴展着。最初他或許祇關心個人的名利，因爲『自我』的擴展，漸漸關心到社會國家的利益。一個醫生在疫癘盛行的時候，不顧自己生命的危險，留在疫區不斷與得了傳染病的人相接觸，也許他救活許多病人，自己却染疫而死。當他留在疫區繼續服務的時候，他的目的，並不專爲金錢的報酬和名譽，也不專因義務心的驅使，祇爲他的『自我』已經擴展把醫生的天職和他自己的利害合而爲一。他把醫生業務的順利進行當作他自己利益之所在。他重視業務甚於生命，所以不顧生命，來執行他的任務。又如一個人結婚以後，他的『自我』就擴展到他所組織的新家庭，把做丈夫的義務甘心樂意擔負起來，及至生了兒女，又甘心樂意負起父親的責任。他的『自我』已把本身、丈夫、父親的責任都包括在內，合而爲一。醫生爲執行職務，甘冒生命危險，父母爲子女的利益，也情願犧牲自己。推之仁人志士的殺身成仁，捨生取義，其理亦復相同。

所以杜威以爲兒童道德的養成，要注意安排環境，使兒童陶冶於其中，逐漸擴展他的自我，放寬他的胸襟，使他跳出自私自利的觀念範圍，認識國家社會的利益，與己身密切相關，以完成他偉大崇高的人格。但是許多教育家覺得擴展兒童的自我觀念，使與國家社會的利益，合而爲一，非一朝一夕所能辦到，恐怕要用樂利主義所主張外來的獎懲，作初步的訓練，逐漸

達到杜威所主張的自我擴展，再進一步達到康德的理想，以抽象的義務觀念，作道德的最高原則。關於此點，待第七章討論宗教時，再行詳敍。

第三節　知行合一與德智兼修

柏拉圖(Plato)嘗說：「一個人非經過多年的實行，養成習慣，並經過多年努力的訓練，決不能懂得善的眞意。他以爲關於善的知識，不是可由書本上或他人傳說中得來，乃由繼續不斷的身體力行的教育中培養成功。這種知識乃是人生經驗最高貴的結晶品。這是在經驗中鍛鍊出來的眞知灼見，也是經驗中鍛鍊過的信心。凡由別人處聽來的報告，多半不甚親切，對於人的品性不能有深遠的影響，也不能擔保他的行爲不與此相反。祇有由經驗中直接獲得的知識，才能對於行爲，發生深切的影響。

國父告訴我們『行易知難』，『能知必能行』。總裁補充一句說『不行不能知』。現代西方學者，也都主張『從行中求知』(Learning by doing)，眞的知識是要從力行中體驗出來。俗語說，『百聞不如一見』也說『空談不如實幹』。一個身經百戰的老將與一個紙上談兵的書生，不同之一點，就在於此。

現在學校裏面的毛病，就是偏重書本上的知識。除講解、背誦、問答、筆試之外，極少注意到所教功課，對於學生實際生活上所發生的影響。把知識與行爲看作不相關聯的東西，所以

社會上才有『文人無行』的現象。學校裏會發現專讀死書，對於天下與亡漠不關心的學生。更有放言高論，專唱不負責任的高調的名士。中國舊時對於講學的先生，本有經師人師之分。經師博聞強記，深通經解；人師則拿一切學問來教人怎樣做人，並且以身作則，替學生立一個做人的榜樣。經師愈多，則議論愈龐雜，意見愈紛歧。人師愈多，則一地的風氣可以轉移，一代的文化可以增進。古人說：『以身教者從，以言教者訟。』知識與行為是絕對不應分離的。

杜威說：『學校裏道德教育的問題，就是獲得知識的問題。要使知識與經驗永遠互相關聯。一個人在社會裏與他人合作，在同患難，共甘苦中所獲得的知識，便是道德的知識。這種知識，養成對社會的興趣，並可產生實現此種興趣的能力。學校裏的課程，要啓迪這種對社會的興趣，並使瞭解其價值，使學生明澈知識與社會的關係，然後教室中所講虛心、誠實、遠大眼光、親愛精誠、任勞任怨等名詞，在實際生活中發生重要的意義。

道德不僅是心中存着一種好意，必須有力行的精神，把所存好意發現出來，使社會收到實惠。道德的範圍，包括人我相關的一切行為。一切美德都從處世接物的態度中表發出來。一個有道德的人，就是在人生一切職務中，與人相處，能夠得到圓滿適當的結果，並且自己對於社會發生眞實興趣的人。學校最大危險，就是缺乏養成社會精神的種種條件。學校自身必須成為一種社會的生活，使學生發生對社會的興趣，養成互助合作的精神，得到共同經驗。眞正的道德就從此處產生出來。

學校裏的課程，必須與校外的生活連貫一氣。否則學校裏的知識，不能實用於生活，亦必無益於品性。我們應該使學生學習參加共同生活，在社會中成為有用的分子。一方面能採他人之所長，以補自己的不足，另一方面，也能貢獻自己的所長，以應他人的需求。品性的薰陶，態度的改善，都從參加共同生活中磨鍊出來。教育不能離開生活，知識不能離開行為，道德不能離開實地經驗，德智兼修，知行合一，實為教育最高的鵠的。

第六章　藝術與職業

第一節　藝術修養的重要

中國教育向來禮樂並重。古人說：『移風易俗，莫善於樂。』又說：『樂以和民。』孔子在齊聞韶，三月不知肉味，可知音樂感人之深。武城絃歌，成爲千秋佳話。馬融講學，絳帳之後，演奏雅樂，因音樂可以幫助教育。絃誦不絕，成爲扶持文化的代名詞。藝術修養在教育中所佔地位原極重要。因爲人生不僅有理智，並且有情感。情感的陶冶，須藉藝術。藝術的範圍甚廣。詩詞，歌賦，音樂，圖畫，雕刻，小說，戲曲等，無不包括在藝術領域之內。蔡子民先生提倡美育，甚至主張以美育代宗教，無非想用藝術來抒情悅性，美化環境。

近來學校偏重理智的訓練，忽略性情的陶冶，是一個亟須補救的缺憾。有人把情感與人欲混爲一談，想用理智來壓制情感。甚至大哲學家柏拉圖都認爲理智高於情感，詩和藝術是逢迎人類情感的。一個人多受詩歌和藝術的薰陶，就會失去理智的控制，變成情感的奴隸。其實喜、怒、哀、樂都是情感，順而導之，使其發而皆中節則可。強加壓抑，不使得到發洩的途徑則大不可。從心理學方面說，一個人的情感是與生俱來的，雖可暫時壓抑，不能永遠消滅。強被壓抑

的情感，潛伏在下意識裏，日久便會作怪。小則抑鬱寡歡，變為悲觀頹喪的人；大則失却常態，變成精神病。近年國內患精神病者隨處可以發現，多半由於情感橫受阻抑所致。

再從社會的立場來說，一個人的情感必須有個出路，如果不引導到欣賞高雅的文學、藝術、音樂、等等上面去，就會趨向低等嗜好，儘量發洩在俚俗的環境中間。雅樂淪亡，鄭聲始盛。陽春白雪之歌無人了解，下里巴人之曲遂一唱百和。高尚的文學，莊嚴的詩歌，被棄不用；於是九尾龜施公案一類的小說，遂普遍流傳於社會；孟姜女尋夫，毛毛雨一類的小調，有井水處，皆能聽到。沒有精選的劇本，所以怪力亂神的戲劇充滿了舞台。缺乏正當的指導，所以街頭鼓樂，往往慶弔不分。宋元名畫，不復多見，於是泥水匠的壁畫，過新年的木刻花紙，遂為鄉村民衆所欣賞。黃鐘廢棄，瓦釜雷鳴。藝術教育不為人所注重，民衆的賞鑑力遂降到水平線以下。甚至社會上全無高尚娛樂，士大夫終日沉迷於牌賭煙酒之中，不復自知其光陰虛耗，聰明誤用。思想的退化，意氣的消沉，生活的墮落，皆由於此。

朗格（Konard Large）鑒於德國人之終日營營於生存競爭之中，不注意藝術的修養，所以大聲疾呼，提倡他的『藝術教育論』。他說，在德國境內，藝術之書，在未開放以前，已被狂風吹散。然人類的情感生活，未必即隨道德而衰亡。我們雖未必能夠得到永久的和平，但希望得到一個『民族間採用和平競爭方法的時代』，使藝術之花得以充分開放。藝術不但是美的、愉快的，而且是有實用的。必須藝術發達，國家所產的物品才能與他國藝術品相競爭，而保持經

濟勢力的平衡。必須培養一般民衆對於藝術的欣賞能力，然後藝術教育，才能得到大衆的扶持，建立鞏固的基礎。

伏凱爾特(Johannes Volkelt)討論藝術，替美學規定了幾個基本條件。他說所謂『美』，就客觀方面看，有四個要素：(一)形式與內容為一致，(二)美的內容須有人生的意義，(三)美的對象為一『有機的統一體』，(四)更有假象界的美；就主觀方面說，也有四個要素：(一)富於感情的直觀，(二)感情境界的擴大，(三)美感聯想的增加，(四)實感消沉於遐想之中。

美的形式與所表現的內容不相一致，則不能發生美感。藝術的內容如果沒有人生的意義，便無美的價值。所謂『有機的統一體』，乃求各部分的相稱。例如一個彫像，如果鼻子太小或者嘴吧太大，都會損害全像的美觀。因為一部分與他部分不能相稱，便破壞了有機的統一。所謂『假像界的美』，乃從現實的境界渡到理想的境界。

何以貴有『富於感情的直觀』？因為藝術的目的在表達感情。不能表達豐富的感情，便無美感的樂趣。冷淡的觀念，不能發生美的直覺。所謂『感情境界的擴大』，便是美感的意境逐漸展開，超越偏狹的印象，認識廣大的宇宙。至於美感聯想的增加，就是從一種美感聯想到別一種美感。美感的聯想愈多，賞鑑的意境亦隨之擴大，而審美的樂趣亦愈見深刻。實感消沉於遐想之中，也是意境的擴大。所以主觀的條件(二)(三)(四)項實相聯繫，不易完全分開。

歐美學者對於藝術教育的主張雖多，此處不擬再加介紹，茲節述朱光潛先生的意見作為本節

的結論。朱先生說：『美感教育的功用就在怡情養性，所以是德育的基礎工夫。嚴格地說，善與美不但不相衝突，而且到了最高境界，根本是一回事。』英國詩人雪萊在『詩的辯護』裏說，『如果一個人真正做善人，必須能設身處地替旁人想。人類的憂喜苦樂變成他本身的憂喜苦樂。要達到道德上的善，最大的途徑是想像，詩從這根本上做工夫，所以能發生道德的影響。』

朱先生說，藝術可以解放人類的本能衝動和情感。哥德少時愛過一個已經許人的女子，心裏痛苦已極，想自殺以了結一切。有一天他聽到一位朋友失戀自殺的消息，想到這事和他自己的境遇相似，可以寫成一部小說。他埋頭兩禮拜，寫成『少年維特的煩惱』，把自己心中怨慕愁苦的情緒，一齊傾瀉到書裏。書成了，他的煩惱也完了，自殺的念頭也消了。

他又說，藝術可以解放人們的眼界。我們通常把自己圍在習慣所畫成的狹小圈套裏。有人向海邊的農夫稱讚他的門前海景。他很羞澀地指着屋後菜園說，『海沒有甚麼，屋後的一園菜，倒還不差。』一園菜圍住了他，使他不能見到海景的美。詩人和藝術家所以超過我們一般人的，就在情感比較真摯，感覺比較銳敏，觀察比較深刻，想像比較豐富。他又說，藝術可以解放人們所受自然的限制。人在自然面前原是很渺小的。無論你有如何大的成就，到頭終不免一死。而且科學告訴我們，人類一切成就，到最後都要和諸星球同歸於毀滅。但藝術可以在物質的世界以外，創造一個合理慰情的想像世界。在藝術創造中，人們可把自然拿來玩弄，剪裁，

鍛鍊，從新給予一個新的生命和新的形式。許多美妙的境界都是這樣創造出來的。

朱先生又說：愛美是人類的天性，若不及時培養，便會凋殘萎謝。中國人除專習文學藝術者以外，一般人對於藝術都漠不關心，是最可惋惜的事。孔子處周衰之際，特看慨於詩亡樂壞，也是見到美育與民族興衰的關係密切。我們要想復興民族，必須提倡普及美感教育。

第二節　職業教育的眞義

許多人對於職業教育有一種誤解。他們以爲職業教育祇具有狹隘的實用性，不過養成一種機械式的技能，使人們能獲得金錢上的報酬，以維持其生計；換句話說，便是在經濟上能夠自立。於是職業教育變成狹隘的技術訓練，變成枯燥無味，使人厭惡，使人粗忽，使人偸懶的東西。其結果縱令養成一種手藝，往往使人們對於本身職業，不發生濃厚的興趣，祇爲獲得金錢的報酬，『混一口飯吃』。勉強幹着，得過且過，可以偸懶便樂得偸懶，可以罷手就立刻罷手。這種見解，失却職業教育的眞義，所以把『藝術修養』和『職業訓練』劃分作兩個絕對不同的領域；竟以爲一個專重性情的陶冶，一個專重身體的鍛鍊；一個是對於文化的欣賞，一個是對於生活的掙扎；一個是高雅的，一個是粗俗的。其流弊所及，不但把教育割裂成兩個對立的單元，甚至把社會劃分爲對峙的階級，或勞心，或勞力，勞心者治人，勞力者治於人。

其實所謂職業，祇是就個人的種種活動中，選出特長，使之充分發展，不但促進其本身的成功，並且使他對於社會有更大的貢獻。並不是有了專業訓練，就把其他活動都限制在狹隘的範圍裏。現在姑把一個藝術家作爲例子。一個藝術家因爲天性所近，發展所長，選定藝術做他的職業。但是除了從事於藝術之外，他對於社會不能不參加種種活動。他是社會的一份子，有應享的權利，也有應盡的義務。他對父母要盡子職，對兄弟姊妹也有互助互愛的關係，對自己更不能不謀在經濟上自給自立。他不能遺世獨立，沒有親戚朋友。他不能太上忘情，沒有妻室兒女。他不能忘却祖國，避免公民應負的一切責任。假若他祇知道藝術，對於其他關係一概置之不理，不僅社會上要把他當作一個怪物，並且他一定飄泊落寞，無以自存。所以職業教育除使一個人得到專業訓練之外，還要顧到他對於社會的關係，一切處世接物應有的態度，立己立人應下的工夫，都要顧到。職業教育與文化修養或藝術訓練都不是對立的名詞。職業教育雖注重專業訓練，同時也包括對文化上應有的修養。文化的內容當然也包括藝術。今後的職業教育，不是要把社會劃成兩個階級：一個注重文化修養，一個注重身手訓練；一個勞心，一個勞力。反而要把社會上原有的階級打破，使勞心者也能勞力，發揚『勞工神聖』的精神，注重『雙手萬能』的訓練；同時使勞力者也能勞心，享受民族固有文化的遺傳，參加東西文化溝通的工作。

職業教育，既是擇人所長，發展一種專業，使他對社會有更大的貢獻，他的反面，不是『閒暇』，更不是『文化修養』。其目的，就個人說，乃在糾正『游蕩無業』，『見異思

遷』，『羣居終日，言不及義』，和漫無目的的種種惡習慣。就社會說，祇是『使無業者有業，使有業者樂業』，使『生之者衆，食之者寡』，使紈袴子弟自慚游惰，不敢以富貴自炫，使一般人以依賴他人的寄生生活爲可恥。職業教育不僅包括以賺錢爲目的的技術訓練；同時注意到本身職業與社會上其他事業的種種關係，供給其應具的知識，養成其應有的態度；並且要使人在職業本身以外，了解做人處世的道理。例如培養一個醫師，不但要教他臨床的技術，並且要養成他救人救世的婆心，和『爲事業犧牲』的精神。一個醫師，肯冒着生命的危險，往在鼠疫蔓延的區域裏執行職務，他所受的職業教育中間已包括了精神訓練。反過來說，一個醫生，不肯在公立醫院服務，專想自己掛牌，每月可得大量的私財，甚至亂敲竹槓，他雖有了極高明的專門技術，但在做人的方面，仍有缺憾；他所受的職業教育，不能算是完全的。

杜威博士說，天下最可悲的事，莫過於一個人尋不出他自己一生最適當的事業，或者茫無目的，或爲境遇所迫，終身從事於不相宜的職業。職業教育的目的，在幫助人們發現自己的特長，找出適當的終身事業。一個人的職業是否適當，就看他在工作的時候，能否發展他的天才，經過最少的障礙，得到最多的滿意。自由職業與奴隸工作不同即在此點。所謂奴隸工作，就是受着鞭策去做事，對於工作的本身，並不發生興趣，常常心不在焉，勉強照着呆板命令去執行。其中不知埋沒了多少人才，減少了多少效率。在社會是一種重大的損失；在個人是一種難言的痛苦。職業教育，就注重補救這種損失，解除這種痛苦，使人人各展所長，自動而且快

業地爲社會服務。

職業教育須助人擇定一種有目的作業，繼續不斷的努力求進步。凡人對於一種作業，有了自動選定的目的，他的精神自然會集中，他的目光也就四射。所有可供參考資料，他一見到就會特別注意，即使尚未見到，也會留心去搜集。杜威博士說：『一個自動選定的職業，好像吸鐵石一樣，能夠吸收一切可資應用的知識，又好像膠水一樣，能堅持所得的知識，保存勿失』。用有目的作業來吸收知識，和組織知識，那就親切有味，並且合乎實際需要。職業教育在這一點上，含有重大意義。因爲有了親切有味的知識基礎，新的知識和新的經驗就繼續不斷地集中起來，在這基礎上建成一個完整的體系。『三人行必有吾師』。『六經皆我註脚』。他人的經驗，古今的學說，無一不成爲我學說體系中參考資料。所以才能達到湯盤所謂『日日新又日新』的境界，而有不斷的進步。職業教育應如此，其他教育也應如此。教育上所謂經驗的改造，也就是利用已得之經驗作基礎來吸收新經驗，使經驗的範圍一天一天擴大，經驗的內容一天一天豐富。等到一個人所有已得的經驗，變成吸收新經驗的障礙，進步就此停止，其人也就變成頑固守舊，不能適應新環境，增加新思想，創造新學說了。從前有一種錯誤，把『治人階級』所受教育叫做文化修養，以別於職業訓練。其實治人階級所受的教育，也是一種職業教育。無論在政府裏行使治權也好，在社會上管理工商事業或指導其他社會事業也好，都是一種職業。所有教學的職業，文學的職業，乃至作領袖人物的事業，都不是『非職業的』，也沒有

甚麼特殊的文雅性質。許多人拿文雅的人本主義教育，來對抗專門化的實用教育。其實文學家也好，教育家也好，所受教育，何嘗不是注重訓練他們使之適合各人的特殊職業。而其他職業也同樣包含文雅的可能性。這種雅俗之分是很勉強的。

照上面各條所說，職業教育的範圍，不僅包括技術訓練，同時也包括文化修養和公民訓練等等。在這新觀念下，我們可以討論職業與藝術的關係。

第三節　藝術實用化與職業藝術化

說到藝術實用化，我們往往聯想到中國一個天才極高的藝術家——蘇曼殊先生。曼殊才華絕代，他的畫，他的詩，他的中西文學都很清新雋逸，達到美妙的境界。但他對於人生日用的常識，往往漫不經心。起居無常，飲食無節，無錢則擁衾高臥，得錢則千金立盡。終於窮愁潦倒，把絕頂的天才埋沒了，鬱鬱以死。當然一個有天才的藝術家，終生埋沒於愁苦之中，不能怪他本身，而要歸咎於社會上缺少欣賞藝術和扶植藝術的人。何況曼殊的身世，我們都寄無限的同情，對他不應有任何批評，不過當時的教育不能說毫無缺憾。把這樣一個超羣絕倫的天才，教成不切實用的人，使他無以自存，不能不說是學校的罪過。本章引用過朗格的一句話，說：「藝術不但是美的，愉快的，而且是有實用的」。藝術教育，如果不切實用，尚難認為滿意。所謂實用，當然不是專以金錢為目的，把藝術弄成粗俗銅臭的東西。但是藝術家也應該懂

得待人處世的道理。他要能夠擔負家庭的責任，履行公民的義務，實用方面是不能不注意的。

朗格希望德國人把藝術應用到國家生產事業上面去，以保持經濟勢力的平衡。雖是更狹義的實用，但在今日商戰劇烈，經濟侵略盛行的時期，對於這一點也不能漠不關心。中國的磁器品實在日本磁器之上，但是所用圖案和設色不如他們，並且不知隨時改良以應新的需求，所以在世界市場中競爭着着失敗。中國純絲的織品也幾乎被人造絲的織品所壓倒。這都是藝術沒有應用到生產事業上的好例子，也是商業競爭失敗的一種原因。朗格說：「使藝術的能力向多方面發展的國民，其於經濟上的關係，必比其他國民，佔着非常優勢的地位。」法國人，有藝術的天才，亦注重藝術的陶冶，遂成世界第一等的藝術國民。其藝術發達的結果，對於物質利益的獲得，實有很大的幫助。德國人急起直追，把藝術應用到製造商品上去，也獲得經濟上很大的利益。中國人把藝術修養和手工訓練分成兩事，其結果出品粗劣，不適於世界商戰。中國每年祇能以各種原料供給各國，以換取他人高價的成品，其中損失之大，不言可知。這是藝術應該實用化的另一方面，也就是職業需要藝術化的一個理由。

前面已經說過職業教育不是一種枯燥無味，使人厭惡，使人輕忽的東西。其目的不但要使無業者有業，並且要使有業者樂業；不但要養成一種謀生的技能，並且要增加濃厚的興趣，使人生的意義愈見豐富。所以職業教育當然包含藝術的修養和文化的欣賞。職業藝術化這個標題包括兩層意義。第一、職業不是奴隸生活中的呆板工作，也不是經濟壓迫下的生活掙扎，

而是一種有意義，有樂趣，有計劃的天才發展。使人各展所長以服務於社會，其中富有人生的樂趣和藝術的意味。反過來說，藝術也只是職業之一種。第二、爲適應社會的需求，職業教育中必須有藝術的訓練。一個造磁器的人，不但要求質地的細緻堅實，並且要有精美的圖案，和巧妙的着色。一件磁器，無論牠的質地如何細緻，如果花樣粗俗，顏色不鮮明，也不能引起社會人士的欣賞，獲得廣大的銷路。推而至於織綢，製紙，裁衣，製傢具，也無一不需要藝術的渲染。一張桌子如果祇用一塊白木板和四根白木棍拼湊成功，未嘗不古樸適用；但與一張彫刻細緻，樣式精巧，油漆鮮明的桌子相比較，價值就差多了。這就是藝術有助於職業的另一例子。

藝術與職業，本來不是一個對立的名詞。藝術可以成爲職業，職業需要實用的藝術。前人把藝術修養和職業訓練誤認作兩個對立的單位，故本章反覆檢討，加以糾正。

第七章　科學與宗教

第一節　科學之重要

國父告訴我們，恢復了固有的道德、智識、和能力，還未能進中國於世界第一等地位，除了恢復一切國粹之外，必須去學歐美所長，才能和歐美並駕齊驅。歐美所長是科學，用了兩三百年的工夫，去研究發明，到了近五十年，才算是十分進步，人力可以巧奪天工。我們要學外國，要迎頭趕上去，不要向後跟着他。迎頭趕上去，便可減少兩百多年的光陰。日本便是一個好榜樣。日本近來專學歐美的文化，不過幾十年，便成世界列強之一。如果中國能和日本一樣，便可恢復到世界第一等的地位。（民族主義第六講）

總裁在討論科學精神與科學方法的時候，指出日本自明治維新以來，派遣學生留學歐美，回國以後，就從事於訓練軍隊，舉辦實業，推行自治，改革政治。舉凡一切事業，無不蒸蒸日上，有一日千里的進步，不到幾多時候，就臻於富強，與歐美並駕齊驅。雖然他們本國沒有獨立的文化，但是他們能接受西方科學精神與方法。留學生回國以後，充分發揚科學的精神，運用科學的方法，來研究一切科學，辦理一切事業，所以國勢日強。中國雖也同時派遣學生出洋

留學，但是中國人不但不能接受與運用西方的科學精神與方法，並且連本國固有的科學精神與方法，也完全失掉了。辦理一切事業，完全沒有依照科學方法來做。雖然留學回來，只學得科學的皮毛，沒有抓到科學的精神，或澈底明瞭科學的方法，如此何能建立一個現代的國家？（參看　總裁訓詞特輯）

國父與　總裁的提示，至爲重要，先從國防方面着眼，我們若不迎頭趕上，從事於科學的研究，前途實隱伏着很大的危險。一個獨立的國家，在國防上豈能事事依賴他人？今日中國的重工業，能否充分供給本國的國防建設，事關軍事祕密，非我輩所能詳知。但看到近年來各國武器的日新月異，真令人觸目驚心。民國七年（一九一八）飛機的速率，每小時七十五公里至一百公里，活動半徑是一百五十公里至一百八十公里。現在的飛機速率，每小時三百公里至六百公里，活動半徑爲七百至三千公里。從前的高射礮的射程不過八千公尺左右，現在德國最新式的高射礮，據說可射到三萬五千公尺。從前飛機昇到一萬六千公尺以上，便超出了高射礮的射程，現在雖飛過三萬公尺以上的天空，也不能保證絕對安全。從前的坦克車不過數噸至十數噸，現在蘇德前線早已發現了一百噸的大坦克車。從前坦克車的速度，每小時不過十公里左右，現在的坦克車每小時可走三十五公里以上。大礮的射程，已較第一次歐戰時增加了兩倍。此外火焰發射機，高溫礮彈，自動大礮，無線電所駕飛機，磁性水雷等等層出不窮，說得更親切些，請看近兩年來中國天空所發現美日兩國飛機速度的增加和裝備的改善，已覺望塵莫及。

凡此種種，試問中國本身的力量能否抵之並駕齊驅？如果不能，我們如何建設強國的國防？建設國防，如果要靠別國來幫助，一旦幫助停止，我們又將如何獨立作戰？其中危機，不言可知。

楊杰將軍告訴我們，野蠻人與野蠻人中間的武力衝突，是『人與人戰』；文化落後的民族抵抗現代國家的侵略，是『人與物戰』；列強的互爭雄長，是『物與物爭』。一個自命為現代化的國家，無論如何，沒有物是不能打仗的，可見研究國防科學的重要。

再從建國的立場，來說明研究科學的重要， 國父告訴我們，『建設之首要在民生』。總裁也說，『民生之基礎為經濟』。今後建國不能不着重經濟。中國之「自力更生」，尤以工業化為當務之急，我們須以最大的努力，準備 國父實業計劃的實施。

總裁在中國之命運第五章裏面估計，我們如果要完成實業計劃所定之業務，必在加修一四○、○○○公里的鐵路，一、五○○、○○○公里的公路，建築能容一八六、○○○、○○○噸船隻的海港，製造二四、○○○輛機車，三五二、○○○輛客貨車，一四、四一七、四○○噸商船，四○、○○○、○○○馬力的發動機，四、五○○、○○○部工具機，二○、○○○、○○○瓩電力，添置三、六○○、○○○所無線電台，三六、○○○、○○○公里電線，一二○、○○○架民用航空機，一六二、二○○所衞生院等等。（詳表見中國之命運第一四二頁至一五二頁）試問實施此等偉大計劃需要多少研究科學的人才。

談到經濟建設，第一需要物資，第二需要工具，然而最重要的還是需要技術人才。有了技術人才，才能開發物質，利用物質；有了技術人才，才能製造工具，運用工具。中國貨棄於地，未曾開發。多數工具都靠外國輸入。甚至已經輸入的工具，也有閒置生銹的。這都是技術人才不夠的緣故，無論任何技術人才，都非具備豐富的科學知識，受過嚴格的科學訓練不可。置身於今日之中國，稍妄談「科學破產」，未免思想落伍。

先說物資，中國之命運第五章內，估計機械部門所需用之主要材料，列有詳表。（第一五一頁至一五二頁）茲姑就最重要的四種材料，調查中國目前的產量，列表與列強比較。

國別／品名	煤（噸）	鋼（噸）	石油（噸）	電力（度）
中國	二〇、〇〇〇、〇〇〇	四〇、〇〇〇	？	七〇〇、〇〇〇、〇〇〇
美國	四二一、〇〇〇、〇〇〇	九一、〇〇〇、〇〇〇	一七〇、〇〇〇、〇〇〇	八八、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇
英國	二五八、〇〇〇、〇〇〇	二一、〇〇〇、〇〇〇	一〇、〇〇〇、〇〇〇	二〇、六九〇、〇〇〇、〇〇〇
蘇聯	一二九、〇〇〇、〇〇〇	二二、〇〇〇、〇〇〇	三〇、〇〇〇、〇〇〇	二〇、五二〇、〇〇〇、〇〇〇
德國	三八四、〇〇〇、〇〇〇	二五、〇〇〇、〇〇〇	七〇〇、〇〇〇	三一、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇
日本	六五、〇〇〇、〇〇〇	七、〇〇〇、〇〇〇	三五六、〇〇〇	一九、〇〇〇、〇〇〇、〇〇〇

上表所列數字或者過於陳舊，已經不合現在實況，但作者手邊尙無更新和更確實的參考資料，故暫仍其舊。從這個表裏面可以看出中國主要原料生產的落伍，欲從事於經濟建設，非有更大的努力不可。

至於工具的缺乏，更是顯而易見。發現了大量的汽油，因爲沒有提鍊的機器，所以不能製成純油。有了許多紡織機，因爲缺乏針布，祇好閒着不用。甚至於許多小機器上的零件，自己也不能製。至於幾十匹到幾百匹馬力的發動機，更須由外國輸入。用大量的原料去換取人家少數的精製物品，實在太不合算。

最嚴重的還是技術人才的缺乏。豐富的資源沒有人去開發，必需的機械沒有人會製造，較複雜的生產機關沒有人會管理，遇到了技術上的難題，沒有人會解決。看着人家在科學上一日千里的進步，竟不能繼起直追，更不用說迎頭趕上。此次世界大戰中，有人發明磁性水雷，就立刻有人發明抵制磁性水雷的方法；有人施用潛艇戰略，就有人發明搜滅潛艇的武器；有人能製造並使用八十噸的坦克車，就有人能發明一百噸的坦克車來壓倒他。至於飛機的改善，眞是日異而月不同。試問各種新武器的祕密，我們能否澈底明瞭，有何方法予以抵制。凡此種種，都是技術問題，也都是科學的應用。在抗戰建國過程中，我們須要更深的科學研究，以培養大量的技術人才，自無疑義。

第二節　從科學談到宗教

當討論科學救國的時候，忽然提出宗教問題，或者令人驚訝。幾百年來科學與宗教之爭，似乎尚沒有得到一個圓滿的解決。宗教家往往擔心科學要推翻宗教的信仰，不免發出『科學殺人』『科學破產』的激論。科學家往往擔心宗教要阻礙用合理的方法，追求眞理，大呼『凡不能用科學方法來證實的東西，我們萬難相信』。康德的『超經驗美感論』(Transcendental Esthetics)，斯賓塞的『不可知論』(Agnosticism)，都希望調和科學與宗教長期的爭辯，但其結果都受到雙方的責難。科學家認爲『無徵不信』；宗教家認爲『離經叛道』。

然而人生是否完全不需要宗教？宗教與科學是否立於絕對相反地位，彼此不能相容？我們在抗戰建國艱苦的旅途中，是否完全不需要宗教的信仰？爲尋求眞理，必有所感，願作一坦率的陳述。

研究佛學的人，初入門徑，便聽到三句警語『虛空無着處，萬物無由來，衆心無所得。』這幾句話用科學來說明。從天文學上看來，人類萬物均棲息於地球之上，地球寄託在太陽系中間，太陽系又寄託在星海星雲之中，但是星海星雲又寄託在何處？總是沒有着落。所以整個宇宙還是虛空無着處。從進化論立場來說，人類也許是從猿猴進化而成的，雖然人與猿猴之間還缺少一個連繫的關鍵(The missing link)。猿猴也許從別的低一等哺乳動物進化成功的，由此

向下類推，一直達到最簡單的原生動物『亞米巴』(Amoeba)。說一切生物都從亞米巴逐步進化成功的。但是亞米巴又從何處來的呢？推原究竟，萬物還是沒有一個由來。再從化學方面來看，把物質分析成分子(Molecule)，再把分子分成原子(Atom)，更把原子分成電子(Electrone)，愈分愈細，至於無可再分，但這奇妙的電子，從何處來，有何着落？一切皆無着落，萬物皆無由來，我們費盡心思，尋求宇宙的本源，究竟得着什麼？

然而佛家這種說法，旨在引人入勝，作更進一步的參悟，並不以此為滿足。許多人對於這個『無着處』『無由來』的宇宙，希望得到更確切的瞭解。邵康節在賞牡丹的時候，忽然起了一種感想，用一首絕句表達出來。他說：

一般顏色一般香，　香是天香色異常。
眞宰工夫精妙處，　非容人意可思量。

這種『眞宰』精妙的工夫，便是信仰的起點。王陽明努力於格物致知的工夫，曾在竹園中徘徊過七天，一無所得而病。直至五十歲左右，纔參透天地間有一種眞理。他說：『理也者，彌漫宇宙，無處不在，無時不有，絕對至善，渺無始終。』從這一點出發，他提倡『致良知』的學說。他說明，良知即是天理，絕對遍在，超絕時空，他悟得天地眞理之後，也有兩首絕句，可以代表他的心情，錄之於下：

（一）　四十餘年睡夢中，　而今醒眼始朦朧。

不知日已過停午，　且向高樓撞晚鐘。

（二）　險夷原不滯胸中，　何異浮雲過太空。

夜靜海濤三萬里，　月明飛錫下天風。

參透天地眞理，自然險夷不滯胸中，獲得寶貴的知識，何嫌時間過晚，即上高樓撞起晚鐘，來喚醒世人。惜世人未能領略此中眞味耳。陽明先生所謂瀰漫宇宙，超絕時空的天理，亦即耶教聖經約翰福音所謂：『太初有道』的道。其所主張之『致良知』說，亦與康德的『超經驗論』頗多不謀而合之點。康德說，在我們經驗中，有一種可驚訝的事實，就是天賦的道德心。我們有辨別是非，抉擇善惡的良知，知道什麼事可做，什麼事不可做。有時我們下了爲善的決心，忽又犯了愚蠢的過失。但自己知道是過失，深自懊悔，頓下改過的決心。這種良知的感召，是內在的無上的命令，是無條件的良心督責。責任心由此產生，愛人心也由此產生。道德律不繫於自身的得失，不求自身的快樂，祇盡自己的責任，而謀他人的樂利。何以如此，因爲有先天的，內在的，無上的命令。康德覺得冥冥中有一個自由而永生的靈魂，一個慈悲的造物主。這是信仰的對象，不能用科學的方法來證明。王陽明雖未直說神或上帝，但說天地萬物與人原是一體，其發竅的最精處，是人心一點靈明。又說，理是絕對至善，無始無終，無時不有，無處不在。人心一點靈明，頗似耶教所謂『聖靈』。絕對至善之理，就是耶教的道。

文天祥的正氣歌開始就說：『天地有正氣，雜然賦流形，下則爲河嶽，上則爲日星，於人曰浩然，沛乎塞蒼冥。』這種天地正氣，維持了中國數千年的文化，產生了無數忠臣義士，孝子仁人。這種正氣，充塞乎天地之間，創造山川河嶽，創造日月星辰。在人身表現出來，便是浩然之氣，便是忠孝仁愛信義和平，便是禮義廉恥，國之四維。這種正氣，不能拿到實驗室裏，用玻璃管子，酒精燈，電流等分析出來，給大家看。這是一種信仰，也是中國立國的精神。存在人心中間，祇能意會，不可言傳。試看西方的一等強國，有馬其諾一類的堅固防線，尚餘二百萬精練之師，八十多個完整師的裝備，強大的海軍，一旦解甲，離析分崩，俯首任人宰割。中國軍隊裝備，一切皆不如人，與日本作戰七年，絲毫不屈。兩相比較，不能不想到精神國防的重要。我們的精神國防，便是天地正氣，便是八德四維，便是一種不可動搖的信仰。這種信仰，就是宗教的起源。我們試看文天祥一生的言行，覺得他有一種信仰。這種信仰是他成仁取義的原動力。他放棄了極端榮華富貴的生活，毀家紓難，出師勤王，受盡磨折，屢敗屢起，卒至家破人亡，兵敗被執，久居牢獄，飽嘗物質上的痛苦。但他有一種信仰上的安慰。所以他的詩裏說：『已矣復何道，惟有天地知我心。』後漢王密懷金十斤，以遺楊震，曰，暮夜無知者。震曰：『天知地知，我知子知，何謂無知。』地無所不載，天無所不覆。拿天地兩個字來代表『無所不在，無所不知』的神明，當然是一種宗教信仰。各種宗教所用的名詞，互有差異，或稱神，或稱上帝，或稱眞宰，或稱佛。但大家的信仰中都有一個『全知全能，大仁大愛，

創造宇宙，化育萬物』的眞神存在，是毫無疑義的。這種信仰的力量能使人成仁取義；視死如歸；能使人鞠躬盡瘁，死而後已；能使人慷慨捐軀，或從容就義。至於孔子五十而知天命；孟子善養浩然之氣，其至大至剛的精神，可以充塞天地；其理亦同。

許多科學家忘了科學的發展不過數百年，科學應用的範圍亦頗有限，抹殺康德的超經驗論，漠視斯賓塞的不可知論，把宗教信仰一筆勾銷。有時口裏雖也說着「天地正氣」「浩然之氣」「良知」「天理」一類的名詞，却不追究其中包含些什麼意義。甚至有人高唱古書有毒，把固有道德，和立國精神，一齊推翻。當此抗戰時期，國內的物質條件，一天不如一天，人們的物質慾望，反一日高過一日。『無恆產而有恆心』的美德失去。簞食瓢飲，不改其樂的精神，已不爲人所瞭解。有些人更販賣些外國學說的皮毛，經濟史觀，唯物論辯正等等來迎合靑年人的好奇心理。所得的結果，便是一般人的思想，但知私利的攘奪，物質的爭逐。到了義利關頭，多半站立不住。貪贓枉法，損人利己的事件層出不窮。無法無天，肆無忌憚！宗教的信仰推翻，『無慚衾影』，『上不愧於屋漏』的觀念，也隨之消失。現在淪陷區內，煙賭娼盜之橫行，漢奸之廉恥道喪，令人想到精神國防崩潰的危險。四維不張，國乃滅亡。擔負教育責任的人第一重要任務，便是恢復固有道德，建立精神國防。然而中國的固有道德，是建立在『天地正氣』『人心一點靈明』的信仰上的。科學家不可因爲『正氣』與『靈明』不能在實驗室內加以證明，便認爲無關國家的命運。

第三節　科學與神學之爭

在西方科學家與神學家所有許多激烈的爭辯，在東方看來，多半不成問題。其中爭辯最烈的一點，卽爲關於宇宙的創造。宗教家根據創世記的記載，堅信神於七日之內創造天地萬物。科學家根據地質學的調查，認爲大地的形成，生物的進化，曾經過若干萬年演化，決非數日內所能創造。其實創世記內所紀一日，並非今日吾儕所謂一日。吾儕所謂一日，乃地球在天空中自轉一週所需的時間。但照創世記所載，第四日始分晝夜季節而有歲月。最初三天根本未有太陽，亦無地球的自轉與公轉，那有吾儕心中所謂之『一日』。創造初期的『一日』，乃是一種有詩意的記載。中國人常說：『山中方七日，世上幾千年。』耶教聖經上說：『主看一日如千年，千年如一日。』（彼得後書三章八節）所謂『一日』，也許代表着若干萬年。桑他耶拿(George Santayana)說：『舊約富於詩趣和象徵』未可把他拿來直解。『歐洲人太認眞，而少想象，誤認了這些詩篇爲科學』。我們東方人略略富於詩意，所以能欣賞『我欲乘風歸去，祇恐瓊樓玉宇高處不勝寒。』『山在虛無縹緲間，樓閣玲瓏五雲起，其中綽約多仙子。』一類的詩句，對於創始時期所謂『一日』或千年認爲無關宗教的要旨。假若中國詩中『空餘白髮三千丈』『更隔蓬山一萬里』都要拿科學來量度他的數字正確性，詩人只好嘆一口氣，不便與科學家去理論。（參看桑他雅那所著(一)Reason in Religion,(二)Reason in Common

Sense。)

其次科學家與神學家所爭論的，是聖經中所記載的許多神蹟（Miracles），科學家認爲此類神蹟都是荒誕不經，宗教家則認爲千眞萬確。關於這一點，我們應該回想數百年前的舊事。當初有人說，地球是圓的，地球繞日，大家都以爲荒謬。即在數十年前，如果有人說我能於三小時內由重慶飛到桂林；或說，我們隔着太平洋可以和朋友說話，或用無線電照相；大家皆不相信。在科學未發達的時候，把許多尋常的事當作奇蹟，引起無謂的爭辯。現在看起來，都平淡得很。但是科學在現時，仍須日求進步，因爲許多事實，依然不能用科學說明。桑他耶拿問我們：『在任何個體裏，猝中一彈，便會熄滅的生命是什麽？』『溫度略降，便會全部逐出宇宙以外的「生命衝動」是什麽？』科學家似乎尚不能有確切的答覆。就是佛家所提出『虛空無着處，萬物無由來』的宇宙之謎，科學家也未有適當的解答。我們不能不承認科學所受的限制。現在我們稱爲神蹟或奇蹟的，也許將來科學進步可以加以說明。但科學未能說明以前，也不必絕對予以否認。同從前人否認地球是圓的，或無線電可以隔太平洋照相一樣。斯賓塞說：『讓科學承認他的定律，只能應用於現象界，並且是相對的。……心與物同樣是相對的現象，是一個根本原因的兩面。那個根本原因的本性是不可思議的。承認這個不可思議的力，便是一切宗教理論的中心，也是一切哲學的起點。』（參看斯賓塞所著First Principles P. 103-108）

我們希望科學進步，將來能把宇宙間一切根本原因都一一加以說明。把現在所謂神蹟一一

加以科學的詮釋，使宗教與科學合而爲一。使斯賓塞所謂『不可思議的力』，邵康節所謂『非容人意可思量』的眞宰工夫，康德所謂『超經驗的美』，王陽明所謂『人心中一點靈明』都納入科學範圍，但不希望科學本身尙在逐漸發展，未臻至善之境的時候，就把這些哲學家的言論都一筆抹殺了。

上面的見解，有些科學家一定認爲不滿意。第一他們要問，既然不可知，何以又相信？次他們要說：「四維」，「八德」，「良知」，「正氣」，都是道德的名詞。上文所說祇是道德的重要，不是宗教的重要。對於第一個責難的答覆，可說知識與信仰原是兩件事。正因知識有止境，所以才靠信仰來維持一切。沒有人能告訴我們，追溯千萬年以前，我們的老祖宗是誰；他一生做了些什麼事。但我們不能不相信，人人都有一個原始的祖宗。我們不清楚，太陽系以外，星辰羅布的宇宙的內容究竟怎麼樣？但我們不能不相信確有這樣一個宇宙。我們不知道，猝中一彈便會熄滅的生命是什麼？但我們不能不相信有這樣一個生命。知識的止境，便是信仰的開端。信仰與人生有極大的關係，且供給人生一種極大的力量。關於第二點的答覆，便是道德與宗教根本不能分離。文天祥相信『唯有天地知我心』。靠着這種信仰，才能忍受種種磨難，甘之如飴，成仁取義，視死如歸。王陽明相信有『永遠不滅，超絕時空』的天理，和『人心中一點靈明』，他才能發明致良知的學說，並能見到『夜靜海濤三萬里，月明飛錫下天風』的境界。所謂『衾影無慚』『不欺暗室』『十目所視，十手所指』『天知地知，我知子知』背

而都隱藏着宗教的信仰。現在最大的不幸，便是人們把宗教信仰一齊抹殺，所以才產生無法無天，自私自利，絕無良心，滅絕天理的現象。絕無良心，滅絕天理的社會是要毀滅的。絕無良心，滅絕天理的國家是要覆亡的。我們不要把道德看做可以離開宗教而獨立的。

宗教家對於上文所說，也一定不滿意。因為說來說去，祇是汎論宗教的淵源，並沒有將某一種宗教的精義說明出來，更沒有將各種宗教的異同加以辨別，並不能建立某一種宗教的眞正信仰。佛教有大乘小乘之分，耶教有「現代派」(Modernism)「基本派」(Fundamentalism)之別，回教、道教，以及其他宗教，也各有宗派，各有精深的教義，本文都未論及，未免過於膚淺。但本書的範圍是討論教育思想。本文的目的在說明教育思想中不宜抹殺宗教信仰。因為教育即在生活，而人類生活中不能缺少宗教的要素。至於各教的宗派與其宗教的精髓，留待寫宗教思想史的人們來加以闡明。此處祇須聲明一點，即保障信仰自由，是民主國家憲法中的通例。宗教派別之爭，最好各行其是，彼此莫相妨礙。以我們極微弱的知識，來說明奧妙精深的天命，本來很不容易。敬神有如看山，各人的瞭解，不能強其全同。古人詠廬山的詩說：

橫看成嶺側成峯，南北東西各不同。
不識廬山眞面目，祇因身在此山中。

橫看側看，從東西南北各立場去看，都祇見到廬山的部分，不是廬山的全景。宗教家意見不能一致，亦因各人的立場互異，各人的環境不同。從不同的環境，各異的立場去求瞭解天

道，各人祇看到一部份。所見不同，於是起了爭論。都因天道過於博大精深，人的瞭解力過於微弱有限。四個瞎子去摸一隻象，每人摸着一部分。一個說象像蛇(鼻)，一個說象像樹幹(腿)，一個說象像牆壁(身)，一個說象像堅利的戈矛(牙)，於是起了激烈的辯論。其實何嘗了解象的眞相。我們祇求神賜給我們更多的智慧，更大的愛心，更強的瞭解力，廓淸許多誤解，認識眞正的天道。

第八章 結論

教育思想的變遷，影響民族的精神和國家的命運。換一句話說，政治之興廢，社會之隆汚，人心之振靡，教育家有逃不了的責任。今日教育家種下什麼因，將來社會上就會結什麼果。鑑往知來，絲毫不爽。從前德意志的復興，是非希德(Fichte)等一般有心人在教育中努力種下了好因；將來德意志的崩潰，也是希特勒等一般納粹黨在二十年中造下的活孽。日本的侵略中國，數十年前教育上已種下惡因。中國之能長期抗戰，也未始非數十年來中小學教師努力所得的結果。教育種下巧于趨避的因，社會就會產生不負責任的青年。教育種下自私自利的因，社會就會產生攫奪貪汚的果。教育種下不守紀律的因，社會就會產生擾亂崩潰的果。教育種下不敬畏天神的因，社會就會產生絕無良心，言不顧行的果。究竟我們今天在教育上所種下的是什麼因，將來社會上所要受到的影響又是如何？辦教育的人們不能不痛切地自行檢查一下。曾子說：「吾日三省吾身」。我們每天也應該自己省察一下，我們的言語行動，對於青年人發生什麼影響，對於國家，對於社會，又將產生何種結果？

現在中國學校裏呼吸着自由的空氣，更聽到一片自由的呼聲。講學自由、言論自由、思想自由等等久爲我們所歡迎。然而自由有無界限？自由與紀律的關係如何？似乎少人注意。以自

由行動的口號，掩飾放蕩不羈的行爲，產生一盤散砂的現象。學生對於紀律，常存厭惡的觀念。對於「嚴以律己，寬以恕人」的古訓，早已漠不關心。甚至覥顏提出「師長們既然愛護我們，對於我們的過失，也應曲加庇護」的要求。對於詞嚴義正，直言訓誡的師長，往往藉口他事，公開侮辱，將他逼走。有好惡而無是非，有私利而無公義。長此不改，教育的意義完全失去。今日種下漫無紀律的因，將來結果不言可知。在今日的學校中國，學術培養固然重要，道德的培養，更爲重要。必須恢復青年人「嚴以律己」的觀念，使之自動遵守紀律。勿護頑皮輕薄的青年，侮弄循規蹈矩的人們。所謂循規蹈矩，並非摧殘青年活潑的天性。例如比球賽跑，均可發揚青年活潑的精神，同時亦應執行嚴正的規律。英國人常說「政治家的風度，是從球場上培養出來」。反過來說，在球場上失却公正態度，破壞紀律以求取勝的人，將來入政治界一定也是個壞蛋。在球場裏如此，在教室裏、宿舍裏、圖書館裏又何嘗不如此。甚至在街上，在其他公共場所亦復如此。我們應該嚴格的自省，現在學校裏的青年是否一舉一動，皆守紀律。故本書第一章，對與自由與紀律的關係，反復加以申敍。

近二三十年中國學校裏，也盛唱着個人主義的論調。當時提倡個人主義的人們，其用意，原在反對摧殘個性的強迫訓練；以爲可用自治，自重的觀念，來維持紀律，同時又可在紀律之下使個人的天才，得到自由發展。他們希望每一個人能夠自由發展；同時反對任何人去妨礙他人的自由發展。他們不但獨善其身，同時也希望他人也能各善其身。換一句話說，他們也有較

善天下之意，並不專爲自己打算，不顧別人。但是這種主義已被許多人誤會，發生不良的影響。二三十年前的青年，人人皆以天下國家爲己任；現在的青年往往人自爲謀，專作個人的打算。社會上自私自利的觀念，儘量發揮。許多現象，都使人抱着無限的憂慮。物價無止境的飛漲，和層出不窮的貪污案，都由自私之一念而起。「公而忘私」「清風亮節」的古風，被人視爲迂拙，笑爲笨伯。有一青年公開談論，『有錢可使鬼推磨』，『祇要有了錢，一切問題皆可解決。』在他看來只要達到賺錢的目的，一切手段皆不妨採用。在抗戰期內，生活壓迫，竟使多數人見利忘義。在學校中已養成擅取公物或不愛惜公物的習慣，到社會上自然會發生侵佔公物，盜賣公物等行爲。防微杜漸，教育家應該負起責任來。

自私自利的觀念，不但使人見利忘義，並且使人因私忘公。桃花扇傳奇，很沉痛地說『國仇猶可緩，私恨最難消。』爲了一朝的私憤，竟會置國家民族的利益于不顧。可舉的實例，實在太多，不忍寫之于書。今後之教育必須建立『國家至上，民族至上』的信條。使人人能犧牲小我，以維護國家民族的利益；使人人能在團體中通力合作，同甘共苦。也使人人對外開誠布公，採人之所長，補己之所短，貢己之所長，供他人的參攷。故本書第二章，對於個人與國家的關係，加以說明。

自從天擇物競之說盛行於中國，競爭之念，壓倒謙讓之風。迨階級鬭爭之說輸入國內，擄奪的技術乃日異月新；互助的觀念，咸置諸腦後。年來國家橫遭侵略，主戰之說當然抬頭。種

種觀念交織成一種擾攘不安的心境。社會上充滿了憤恨暴戾的怨氣，信義和平的美德，受到極大的打擊。有人說：『西洋文化的表現在「攘」，中國文化的表現在「讓」。』但「攘」的行爲，以之代表帝國主義，侵略主義，黷武主義則可；以之代表整個西方文化則不可。因爲西方思想家和大政治家亦正渴望維持世界和平，與人類正義，認攘奪和侵略爲文化之敵，其情緒亦與東方人無異。鬪爭是社會的病態，互助才是進步的原動力。人生以服務爲目的，不以搶奪爲目的。教育家如不能使靑年們辨明此點，將爲社會上留下一種禍根。故本書第三章對於互助論及社會進化的眞因，加以闡述。

學校是好社會的雛形，課程的編配，必須適合社會的新需要。倘學校專重個人身心的訓練，忽略人與社會的關係，將使教育與實際生活隔絕，而成爲紙上空談。既不能于力行中求知；亦不能將所知行之於實際生活，教育卽失却意義。今後的教育，必須注重力行，注重實際。學校的課程，必須與校外的生活連成一氣。社會所需要的知識技能，學校必須加以培養。學校所建立的良善風氣，亦須推行於社會，使教育成爲改良社會的原動力。故第四章闡明學校與社會的關係。

現在學校裏面，往往偏重知識的灌輸，忽略道德的培養。而所謂知識，或重內心的自發，或重外來的經驗，然於知識與道德的關係，每不甚注意。一切知識都從力行中得來。行而後知，乃爲眞知。知不能行，只是空談。道德亦須從行爲中表現出來。有人以爲道德的標準，

應該注重動機，不必問其行爲之結果如何。其實動機雖好，倘不尋求適當的方法，俾於行爲中表現出來，也無用處。動機代表個人情感的傾向，供給行爲的原動力。行爲與動機，息息相關，不能分開。知行必須合一，智德應該兼顧，學校中應該安排良好的環境，選擇適當的教材，使學生陶冶於其中，擴大眼界，放寬胸襟，跳出自私自利的範圍，認識國家民族的利益與其本身的關係。培養崇高的人格，重於各項學識的傳習。一個學校，如果只把國文、外國文、數學、理化、史地等科目，教給學生，而不教他們做人的道理，不能算爲已盡教育的責任。故第五章專論道德與知識的關係。

藝術修養與職業訓練，是人生不可缺少的兩種要素。生活必須藝術化，同時也須實用化。藝術不但是美的，愉快的，而且是有實用的。職業教育，不僅爲解決生活，並且要使人能安於其職業，樂于從事其職業。因此職業也要藝術化快樂化。所以兩者絕不衝突，亦不能分立。從前的人把勞心和勞力強分爲兩個階級。以爲勞心的人，纔配欣賞藝術的精神；勞力的人，祇須注意身手的訓練。此種觀念實違反民主政治的精神，必須加以糾正。蔡孑民先生說：「現在世界之大問題，在勞心者與勞力者對峙。前者對于人人所必需之生產品，常有不勞而獲之機會。後者則過勞而所獲乃無幾，致不足以贍其生。不平之鳴，隨在皆是，仇視之慘局，亦由是而釀成焉。欲救其弊，在使勞心者亦出其力，以分工農之勞；於是勞力者乃能減少其工作之時間，而亦有勞心之機會。關于生產之農工業，人人皆須致力，關于科學美術之文化，亦人人皆得領

略。』（參看大學院公報第一期）此即藝術修養與職業訓練，所以必須同時並重，不可分離。故本書第六章將藝術與職業相提並論。

今日之中國，需要科學，也需要宗教。西方人對於科學與宗教的許多爭辯，無須在中國重行提出。我們必須建立物質的國防，不能不注重科學。我們必須建立精神的國防，也未可忽視宗教。天地正氣，和內心的靈明，都發源於宗教信仰。生產技術的改良，物質環境的改善，都依靠科學的應用。不提倡科學，愛好科學，無法致國家于富強。不提倡宗教，信仰宗教，不容易產生『視死如歸』『殺身成仁』『從容就義』的國民。科學與宗教並非絕對相反，無法並存的東西。許多科學家信仰宗教；許多宗教家也研究科學。科學家承認科學尚未達到圓滿的境界，所以繼續不斷地埋頭苦幹，在實驗室尋求更大的進步。宗教家認識目前科學的止境，不能不於宗教信仰中，尋求安身立命的基礎。『為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為後世開太平。』故本書第七章將科學與宗教相提並論。

重複聲明一句，作者深信，國家之治亂，社會之隆汚，人心之振靡，繫于目前及今後教育之設施。今日種什麼因，將來便結什麼果。現在社會上有什麼不好的現象，便是從前教育上缺點的表現。將來社會的好壞，也要看今日教育所種的因如何。天下興亡，辦教育者不能辭其責。每自省察，時深冰淵之懼。心有所感，潦草書成小册，以供教育界同人的討論。

附錄

評經濟史觀和否認因果律的歷史哲學

（上）

近來中國史學界最流行的兩種學說，就是（一）經濟史觀；（二）否認因果律的歷史哲學。兩說均由外國傳來，都有相當的價値，不過提倡一種新學說的人往往失之太偏，當展轉傳述的時候，又發生許多誤會，所以有些地方應該加以矯正。即使我們準備完全接受他們的學說，也應該先有一番詳細的討論，免得有盲從或食而不化的弊病。

在提出討論以前，不能不愼重聲明一句，我所批評的是「經濟史觀」不是唯物史觀。「經濟」只是「物」的一部份，不是「物」的全體。中國學者向來把這兩個名詞混爲一談，我欲把他們劃分爲二，批評的時候，才不至發生困難。

然則經濟史觀究竟作何解釋。照提倡這種學說的人說，經濟是萬事的基礎。換一句話說，就是思想、文化、宗教、道德、教育、政治，都是在經濟基礎上所造的建築物。用一個表來說明他們的意思，就是

經濟 { 制度 宗教 思想 政治 道德 文化 教育

他們說：『物品之生產及其交易，所以維繫人類之生命而爲一切社會構造之基礎。自有史以來，所有社會上財富之分配，與夫等第階級之區分，皆因所產物品之性質及其生產與交易之情形而定。由此觀之，社會之改革，政治之變遷，其根本源因，不能求之於人類腦海中，亦非因眞理及公道之愈益彰明；而在於生產與交易之情況有所更改。換言之，即改革之眞因不應於哲學中求之，而可於各該時代之經濟狀況中覘其究竟』。

（註）參看Friedrich Engels: Socialism Utopian and Scientific) 第二第三兩章及科學與人生觀序文第三十三頁至四十二頁。

譬如亞當斯(Charles F.Adams)用經濟的眼光來解釋美國的憲法。他說美國憲法乃由沿海各口岸的商人，蓄奴區域的農夫，革命退伍的軍人，及各地之擁有資產者，四種利益折衝調和所得的結果。（參看 The Works of John Adams, Vol.I.P.441) 皮耳特(Charles A. Beard)說，美國「甲斐孫民本主義」(Jeffersonian Democracy)，是內地農民對於當時政府贊成財閥的政策，所提出一種反抗的表示。（參看 C.A. Beard Economic Origins of Jeffersonian

Democracy 2-4. 466-467）這都是經濟史觀實例，他們的見解確有極透闢的地方。

但是我們雖然承認經濟對於歷史有極大的影響，而為造成人類歷史重要的原因，然而不能承認除經濟之外，別無其他原因，可以釀造人類的歷史。換一句說話，就是經濟為歷史中重要的一種原素，但不是唯一的原素，愛爾烏（C.A.Ellwood）有一個極好的譬喻，他說：「世間如果沒有太陽，人類一定不能生存，但是世間有了太陽，人類事業未必完全受他的支配。」（參看 C A.Ellwood; The Social Problem P. 148）這個道理似乎很容易明白。世間沒有陽光人類固然都要死，有了陽光人類又何嘗一定能活。在光天化日之下，餓死的，溺死的，病死的，因戰爭而死的，犯罪而死的，以及為了其他原因而死的多得很呢！況且同在溫和可愛的日光之下，人類的智愚不等，哀樂不同，衰健互異，貧富不齊。可見除日光之外，尚有其他種種原因可以影響人類生存的狀態。同樣的道理，我們承認經濟制度處處可以影響人生，但不能說人類的思想、行為、情感完全受經濟的支配，決不再因其他勢力而有變遷。換一句話說，就是除經濟之外，還有其他種種原因可以產生人類的歷史。

我們覺得歷史的要素，除了經濟之外，還有關於生理的。其中最顯而易見的，莫如「性慾」和「遺傳」。現在先說性慾。試看中外歷史中因為性慾關係，釀成的事項不知多少。只要翻開我們人人讀過的一部左傳來看看，這類的事體實是觸目皆見。現在隨手摘錄幾段，來證明性慾與歷史的關係。

句新說，在同一經濟的環境中間，何以所生人類各有特性，彼此不能強同？簡單的答案，就是因爲各人的天才不同。人類的天才高下，大部份是由於遺傳。歷史上特出的人物都因天才過人。老子和孔子有過人的天才，所以才能立德立言，影響歷史。天才出於遺傳，所以是生理的關係。

歷史中除了生理的原素，還有社會的原素。譬如社會上的風俗、禮教，很可以拘束或改變人類的思想，產生許多出人意外的歷史。再從左傳中找兩個人人能知道的實例來作證明。

(一)晉太子申生之死　(僖四年)驪姬謂太子曰：「君夢齊姜，必速祭之」，太子祭於曲沃，歸胙於公。……公至，姬毒而獻之。公祭於地，地墳，與犬，犬斃；與小臣，小臣亦斃。姬泣曰：「賊由太子」太子奔新城。……或謂太子：「子辭，君必辯焉」。太子曰：「君非姬氏，居不安，食不飽。我辭，姬必有罪。君老矣，我又不樂」。曰：「子其行乎」？太子曰：「君實不察其罪，被此名也以出，人誰納我」！十二月戊申，縊於新城。讀者請想一想，一個人受了「謀殺父親」的惡聲名，情願不去辯正，並不願逃往別國保全性命，甘心情願，忍受莫大的罪名，自己去死。這種心理，決沒有絲毫經濟的動機存乎其間。我們除了用「禮教」兩個字來作解釋外，實在沒有別的法子可以說明他的動機。

(二)盜殺伋，壽　(桓十六年)衛宣公烝於夷姜，生急子。……爲之取於齊而美，公取之，生壽及朔。……夷姜縊。宣姜與公子朔構急子。公使諸齊，使盜待諸莘，將殺之。壽子告

性慾的關係。後來慶封家的滅亡，也是因爲荒淫無度，現在也不詳細說了。

（三）華督弑君（桓二年）宋華父督，見孔父之妻於路，目逆而送之，曰：「美而豔」。……二年春宋督攻孔氏，殺孔父而取其妻。公怒，督懼，遂弑殤公。

（四）魯桓公薨於齊（桓十八年）公會齊侯於濼，遂及文姜如齊。齊侯通焉。公謫之，以告。夏四月丙子，享公，使公子彭生乘公。公薨於車。

（五）齊國武子見殺（成十七、十八年）齊慶克通於聲孟子，與婦人蒙衣乘輦而入於閎。鮑牽見之，以告國武子。武子召慶克……久不出，而告夫人曰「國子謫我」，夫人怒。國子相靈公以會，高、鮑處守。……孟子訴之曰：「高、鮑將不納君而立公子角」。國子知之。……刖鮑牽而逐高無咎。……高弱以盧叛。……國佐（武子）從諸侯圍鄭。……慶克圍盧。……國佐如盧，殺慶克而叛。……齊侯與之盟而復之。……齊侯使人殺國佐於內宮之朝。

作者不願多述穢亂的事跡，使讀者閱之生厭。不過僅此數條，便可表明性慾在歷史中所鬧的亂子了。現在再說遺傳與歷史的關係。

目前中國提倡經濟史觀的人，總說歷史上一切人物，都是因經濟制度的關係產生出來的。他們說：「老子是小農社會的產生物。孔子是宗法封建的結果。」但是我們要請教，和老子同時產生在小農社會的人很多，何以只有老子能夠著書立說有所貢獻於人類的思想界？與孔子同時產生在宗法，封建制度之下的人也很多，何以獨有孔子能夠出類拔萃，師表後世？換一

句話說，在同一經濟的環境中間，何以所生人類各有特性，彼此不能強同？簡單的答案，就是因爲各人的天才不同。人類的天才高下，大部份是由於遺傳。歷史上特出的人物都因天才過人。老子和孔子有過人的天才，所以才能立德立言，影響歷史。天才出於遺傳，所以是生理的關係。

歷史中除了生理的原素，還有社會的原素。譬如社會上的風俗、禮教，很可以拘束或改變人類的思想，產生許多出人意外的歷史。再從左傳中找兩個人人能知道的實例來作證明。

(一)晉太子申生之死 (僖四年)驪姬謂太子曰：「君夢齊姜，必速祭之」，太子祭於曲沃，歸胙於公。……公至，姬毒而獻之。公祭於地，地墳，與犬，犬斃；與小臣，小臣亦斃。姬泣曰：「賊由太子」太子奔新城。……或謂太子：「子辭，君必辯焉」。太子曰：「君非姬氏，居不安，食不飽。我辭，姬必有罪。君老矣，我又不樂」。曰：「子其行乎」？太子曰：「君實不察其罪，被此名也以出，人誰納我」！十二月戊申，縊於新城。讀者請想一想，一個人受了「謀殺父親」的惡聲名，情願不去辯正，並不願逃往別國保全性命，甘心情願，忍受莫大的罪名，自己去死。這種心理，決沒有絲毫經濟的動機存乎其間。我們除了用「禮教」兩個字來作解釋外，實在沒有別的法子可以說明他的動機。

(二)盜殺伋，壽 (桓十六年)衛宣公烝於夷姜，生急子。……爲之取於齊而美，公取之，生壽及朔。……夷姜縊。宣姜與公子朔構急子。公使諸齊，使盜待諸莘，將殺之。壽子告

之，使行。不可，曰：「棄父之命，惡用子矣！有無父之國則可也。」及行，飲以酒，壽子載其旌以先，盜殺之。急子至，曰：「我之求也，此何罪？請殺我乎！」又殺之。

試問人類誰不樂生惡死？急子明明知道父親派人在路上殺他，卻甘心情願去送死。壽子勸他不住，竟先去替死。這種史事決不是純用經濟史觀所能解釋。所以我們研究歷史不要忘記了社會上風俗禮教的潛勢力。

此外還有心理的原素，也是我們應該注意的。人生的情感如喜、怒、哀、樂、怨、妒等等，都是釀造歷史的原動力。我們都記得吳梅村的兩句詩：「痛哭六軍齊縞素，衝冠一怒爲紅顏」。

我們知道只因吳三桂這樣「衝冠一怒」，便引了滿人入關，開了清朝兩百多年的國基。可見感情能夠釀成歷史上的重大事項。孟子說：「文王一怒而安天下之民」。一人的憂樂與民生竟有這樣大的關係，我們安可不注意！

但是歷史中心理的原素，不僅是感情一項；智慧思想，實爲教促人類進化的重要動力。杜威約翰（John Dewey）有幾句話可以供我們的參考，現在把他的大意譯在下面：

「思想史可算歷史中最受漠視的一部分了，直到現在，我們才漸漸覺悟，促進人類進化的大英雄，非軍人，非政客，亦非外交家；而爲創造各種工具，以擴充及控制人類經驗的科學家和發明家，與夫用繪畫、彫刻、文學描寫人類奮鬥、成功、失敗、而使一般民衆能了解

其意義的美術家和詩人。……平常人囿於舊有的歷史觀念，把思想當做一種靜止的東西，不隨新發見的好方法而進步，所以誤以為智慧一項，在歷史上，除表現個人的乖巧外，別無重要的關係。要使大家明白在人文進化中，人的心力所佔重要地位，惟有去研究歷史。從歷史上可以看出人類由野蠻進於文明，所有向上發展，全部都靠人心中智慧的創造及發明。平時史書中所津津樂道，認為最重要的事項與此相較，皆成枝葉問題，或竟成智慧的障礙』。

（註）參看 J. Dewey: Democracy and Education.P.p253-254

我們覺得歷史中心理的原素和經濟的原素，都佔重要的地位，決不能專承認一種而抹煞別的一種。外間往往誤會，以為提倡實驗主義和科學方法的人不肯承認人心智慧的創造，看了杜威這段說話，大約不至再作此想了。

總結一句，我們承認經濟的原素在歷史中佔重要地位，但不承認經濟是歷史唯一的原素。生理的原素，社會的原素，心理的原素都是很重要的。現在提倡經濟史觀的人實在說得有點過分，有的地方令人起誤會。經濟生活，不是社會生活的全體。這一層似乎是應該承認的。經濟史觀的本義並不說，普通的人生現象，或特種的社會生活，都要用經濟的原因來說明，不過使人注意歷史中社會事業的構成，大部分卻由於經濟觀的學說罷了。

（註）參看 B. A. Seligman: Economic Interpretation of History, Chaps. V. VI.

（下）

正當所謂「經濟史觀」轟動一時，海內青年爭相傳述的時候，又有人把否認因果律的歷史哲學也介紹到中國來。提倡這一派學說的人以爲『宇宙事物可分爲自然文化兩系，自然系是自由意志的領土』。『歷史爲人類心力所造成，而人類心力之動，乃極自由而不可方物。心力既非物理的或數理的因果律所能完全支配，則其所生之歷史，自亦與之同一性質。今欲强懸以馭歷史，其道將有時而窮，故曰不可能。』他們又說：『因果律也叫做必然的法則，「必然」與「自由」是兩極端，既必然便沒有自由，既自由便沒有必然。我們既承認歷史爲人類自由意志的創造品，當然不能又認他受因果律必然法則的支配。』這段話，說來也很動聽。

不過我們所要討論的卻有數點。究竟因果律是什麼？自由意志是不是絕對無限制的麼？因果律和自由意志是不是絕對不能相容？換一句話說，『自由意志的領土』中是否絕對不容因果律侵入？『因果律的領土』中是否絕對沒有意志自由？歷史固然是人類心力所造成，難道自然科學不是人類心力所造成嗎？根本上究竟有什麼絕對不同的地方？不把這幾個問題弄個明白，我們的討論總不免有些隔閡。

因果律究竟建立在什麼基礎上？因果律的基礎，就是我們認定萬事有因。我們不能絕對證明同因必不生異果；但是我們敢說無論什麼事件發生都有一個原因。不但自然現象是有因的，就是意志活動亦爲有因的。既然有因，我們就有推測因果關係的可能。推測因果的關係，便是應用因果律。不過我們對於因果律的意義有幾點應該聲明。

(一)平常所謂「自然律」不是不可改變的法規，乃是比較上最有效用的一種假設。無論是達爾文的進化論也好，牛頓的萬有引力說也好，愛因斯坦的相對論也好，都有修正，改變的可能性，不是萬世不變的眞理。塞利格曼（Edwin R.A.Seligman）在他的經濟史觀（Economic Interpretation of History）一書中有幾句話可以供給我們的研究。他說：「從前有人反對在經濟學裏尋找自然定律的緣故是由於思想的混淆，由於誤以自然定律和不可改變的法爲一物。……舊的誤解去掉以後，經濟中自然定律的概念，就和其他所謂純粹科學中之自然定律的概念，同樣的不礙事，同樣的有價值。」（參看陳石孚譯本第七十一頁）我覺得這句話不但可以應用在經濟學上。因果律只是自然律的一種，所以這個「律」也不可以作「必然的法則」講。且看下面第二三四諸條所述就更可以明白了。

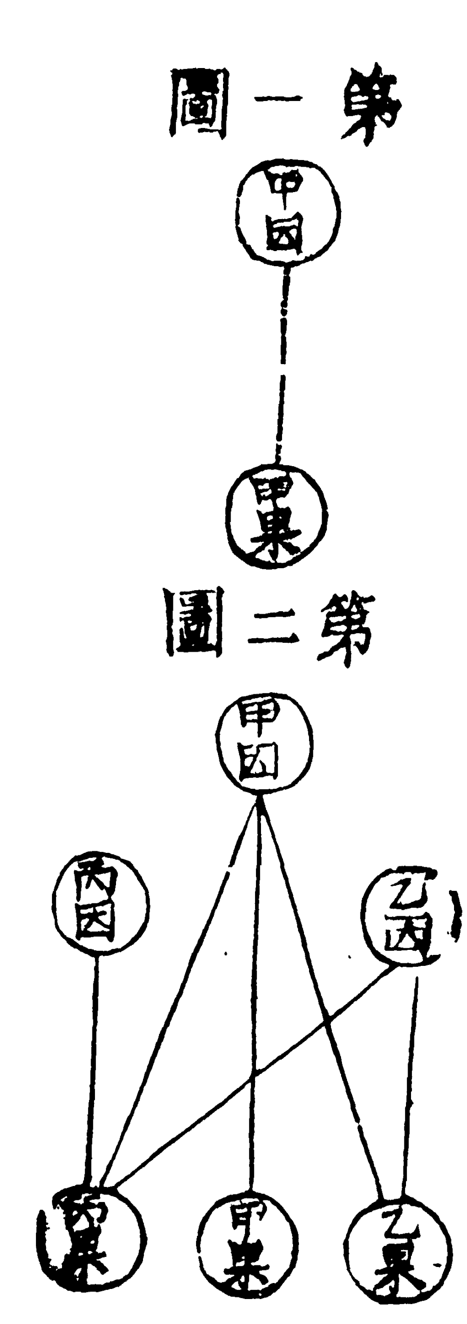
(二)所謂因果律，都是假定在某某條件之下，某因可以生某果。如果條件變了，結果也就不同。舉一個最簡單的例來說明。譬如平常新鮮的雞蛋放在一盆清水裏，就會沉下去。但是雞蛋不新鮮，內部起了變化，放在清水裏也許不沉；或者水裏加了許多食鹽，質量增重，新鮮雞蛋放下去也就浮起來。這並不是同因生異果；亦不是因果律不適用，只因條件變遷，所以結果兩樣。換一句話說，就是有別的原因參雜進去，所以結果變了。所謂因果律既是在某條件之下，某因可以生某果，條件變遷，結果亦就不同。那末，條件愈複雜，變遷的機會亦愈多，因果的關係亦就愈難追尋。有些人以爲條件太複雜，不容易分析，就說沒有因果的關係。但是原

因複雜，和沒有原因是不同的。我們對於原因複雜的事物，應該努力去求精密的分析，不該糊糊塗塗把因果的關係一筆抹殺。

(三)有的人覺得，在宇宙事物中，往往同一原因產生許多不同的結果，許多不同的原因，卻又生出同樣的結果，其中似乎沒有什麼定律可求。其實細細分析一下，所謂同一原因產生許多不同的果。實際是因爲有別的原因參雜進去，所以結果不同；並不一定是同因生異果。譬如一個學堂招了一班學生，用同樣的教員，同樣的課程，去教育他們，但是一班之中各人的造就並不能一律，往往旨趣各異，程度不同。從表面看出，豈不是同因生異果嗎？但是細細一查，就知道各人天才有高下，體力有強弱，家教有好壞，境遇有順逆，所以彼此造就不同。並不是同因生異果，實在是各有不同的原因，其間仍有定律可求。至於異因而生同果，其中也不是漫無原則的。譬如男女相悅，結爲婚姻。考其發生戀愛的原因，或者各有不同。兩個異姓的畫家，因爲藝術的關係，而願白頭偕老。一對男女志士，因爲奔走國事、久共患難，而願終生相伴。或因美色而發生戀愛；或因富貴而願締婚姻。造因各異，而終成伉儷則同。自表面視之，似爲異因同果，但細加分析，其中各有因果關係可尋；且結婚之後，各人的家庭生活不同，所以不能指爲結果完全一樣。認做異因同果，亦是膚淺之談。我覺得平常所謂「同因生異果」，大半是由於分析欠精密。譬如古來傳說，同屬於一種的橘樹，種在江南則爲橘，移在江北則成枳。此種傳說如果不錯，好象是同因生異果。但是再加分析，便知氣候土壤之不同，可使植物變

種。橘種雖同，氣候土壤不同，所以結果不一樣。這是異因生異果，不是同因生異果。人事雖較自然現象爲複雜，但能耐心研究，其中因果關係也可逐漸查明。卽使我們有時知識不夠，或參考資料太缺乏，不能將各種因果，一一認明；我們只應愈加努力，以求更澈底的了解，不應因噎廢食，強說其間沒有因果的關係。

(四)因果律簡單的方式或可用下列兩圖表明。



第一圖表示同因生同果，方式簡單，毋庸說明。

第二圖中，甲因生甲果，乙丙三果頗似同因生異果。然而按之實際，甲因只能生甲果，乙果乃甲乙兩因所合生，丙果則除甲乙兩因之外尙有丙因加入；此外如更有丁，戊，己，庚等

因，則諸因配合。可生種種不同的結果。當諸因配合之時，頗有取捨伸縮之餘地，不是「專鑿四方眼」，絲毫不容活動的。

譬如種橘樹，我們不但要選好種子，還要選擇適宜的土地和相當的氣候。因果關係愈明，則選擇愈精；選擇愈精，則結果亦愈好。有選擇，便有自由。研究因果關係，正所以幫助選擇，亦所以幫助自由。這一層，我在科學與定命論文裏面已經說過，此處不贅述了。

現在再說自由意志是否絕對沒有限制？我曉得，意志自由不是絕對不受限制的。我的意志何嘗不想博通萬國語言，讀盡天下奇書？然而限於天才，限於境遇，竟做不到。我的意志何嘗不想澄清天下，登斯民於衽席？然而赤手空拳，畢竟無從着手。人的意志那能絕對自由？所謂不受限制的意志自由，只是一種幻想，不能見諸事實。所謂自由，不過於種因收果之際，留有選擇餘地罷了。大家說歷史是人類自由意志的創造品。其實所謂創造，又何嘗不受環境的限制？梁任公先生有幾句很精闢的話，他說：「創造是不能和現境距離的太遠的，……太遠便不能引起創造，或創造不成。創造總是以他所處現境爲立足點，前走一步或兩步。換一句話說，是在不圓滿的宇宙中間，一寸二寸的向圓滿理想路上挪去」。試問創造爲什麼不能一個觔斗打出十萬八千里之外，只是一寸二寸的向前挪呢？這不是受現境牽制的一個明證嗎？

我們既知道在因果律之下種因收果，很有選擇的餘地，又知道意志自由不是絕對不受限制的，所以敢說，因果律與意志自由不是絕對不相容的。在所謂「因果律的領土」內，容許人類

各本意志自由的選擇；在所謂「自由意志的領土」內，也是按步就班循序漸進，可以尋出條理法度來的。既有條理法度，何至不能發現絲毫因果關係呢？

誤解既除，我們便可更進一步，說明研究歷史不可不尋求因果關係的理由。請問我們究竟爲什麼要學歷史？歷史於我們究竟有何用處？我們學歷史最重要的目的，豈不是希望明白現代各問題的背景，俾可以尋求適當的解決方法嗎？杜威（J. Dewey）在他所著民治與教育書中說過，歷史不可與現代問題相隔絕，倘歷史與現代問題完全脫離關係，那就絲毫無意味。他說：「如果從前的事體已經完全過去，完全了結，那就只有一種合理的態度去對待他們，就是讓死人去埋死人」(Let the dead bury their dead)。我們何必再去瞎操心？但是研究從前的史事，實可得着解決現代問題的關鍵，所以歷史才成爲學校中必不可少的科目。（參看 J. Dewey: Democracy and Education, P.P. 250-251）爲什麼歷史中有解決現代問題關鍵？就因爲已往的事實與現代問題有因果關係。現代問題都由以前種種原因累積而成，木有本，水有源，不可不逐步追求，窮其底蘊。譬如治病，不能不追求病根之所在。想解決現代問題，而不明歷史的背景，多半勞而無功。我們研究歷史，倘使抹殺因果關係，恐怕一切史册都要變成不成片斷的事實流水賬，實在沒有多大的意義。歷史的功用也就因此埋沒了。

梁任公先生在他所著中國歷史研究法裏面說：「不談因果，則無量數繁賾變幻之史蹟不能尋出一系統，而整理之術窮；不談因果，則無以爲鑑往知來之資，而歷史之目的消滅。」這是

非常中肯的話。我希望大家不要放棄吾人固有主張，抹殺歷史實際的功用。已往的史蹟雖然繁賾變幻，其中確有線索可尋；歷史的功用，就在溯因推果，鑑往知來，不可絲毫忽視。